

50286

FD286

ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA
1978

FILOZÓFIA

PHILOSOPHY

XXI.

SZEGED
1978



ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA
1978

FILOZÓFIA

PHILOSOPHY

XXI.

SZEGED
1978

Főszerkesztő
DR. HORUCZI LÁSZLÓ
tanszékvezető docens
a filozófiai tudományok kandidátusa

Szerkesztő Bizottság:
DR. HORUCZI LÁSZLÓ, DR. KOCSONDI ANDRÁS,
NAGYNÉ DR. KRAJKÓ ERZSÉBET

A kötet szerzői:
Nagyné DR. KRAJKÓ ERZSÉBET
docens, a filozófiai tudományok kandidátusa

DR. BALOGH TIBOR
tanársegéd

DR. CSEJTEI DEZSŐ
tanársegéd

DR. DÉKÁNY ANDRÁS
tanársegéd

DR. SIMON FERENC
tanársegéd

A kiadvány rövidítése:
Acta Philosophica XXI., Szeged, 1978.

BALOGH TIBOR

ADALÉK A PSZICHIKUS EGYENSÚLYI SÉMA ÉS A SZOCIÁLIS NORMÁK KÖZÖTTI RELÁCIÓ TERMÉSZETÉHEZ

Dolgozatunkban a szociális normák és a pszichikus egyensúlyi séma közötti összefüggésekhez kívánunk adalékot nyújtani.

Az első részben néhány, véleményünk szerint szorosan összefüggő tanulmányt reflektálunk. E tanulmányok ma már klasszikusnak számító szociálpszichológiai stúdiumok bizonyos megfontolásának eredményeként elsősorban a baráti kapcsolatok (a barátság normája) kérdéseit elemzik.

Munkánk második részében a normák képződésében szerepet játszó *szociális kategorizáció* kérdéskörét vizsgáljuk.

Végül a szociálpszichológiai vizsgálódások itt érintett körének előképét megjelölve, a *középnek* (a kiegyensúlyozottság, a harmónia) Lukács által az esztétikában és az etikában javasolt kitüntetésére utalunk.

Dolgozatunk jellege: *elméleti pszichológiai*. Pataki-igen szellemesen ír a különböző pszichológiák tárgykeresésének nehézségeiről. Az ő felosztását követve azt mondhatjuk — az elméleti jelző az általunk használt összetételben kutatási *módszert* jelez, de ugyanakkor a kutatás tárgyára is utal: elméleti azért, mert elsősorban rendszerezésre törekszik — a filozófiához hasonlóan —, s ha reflektál is experimentális eljárásokat, olyan eljárások ismertetésére hagyatkozik, amelyeknek megtervezői, interpretálói pszichológián kívüli fragmentumokra is figyelemmel vannak: esetünkben etikai, filozófiai fragmentumokra.

Elméleti továbbá, mert a szociálpszichológia néhány — olykor lényeges kérdésekben eltérő — kutatási módszerének, aspektusának, iskolájának számbavételére, összehasonlítására tesz — bizonyos szempontokat rendező elvként elfogadva — kísérletet.

Dolgozatunk jellegének bemutatását konkrétabbá téve: a francia szociálpszichológián belül az Aix-en-Provence-i iskoláról, az iskola általunk kiválasztott képviselőiről is szükséges egy-két előzetes megállapítás.

A francia szociálpszichológiában az 1968-as év korszakhatár. 1968 májusának eseményei két felfedezéshez vezettek. A francia szociálpszichológia ekkor reflektált először tudatosan a forradalomra, mint szociálpszichológiai jelenségre, s a marxizmus elméletének rendszerére, mint a szociálpszichológia számára heurisztikus jelentőségű tényezőre. A marxizmus elméleti rendszeréből különösen az osztályviszony fogalma, leírása keltette fel a francia szociálpszichológusok érdeklődését.

A bemutatásra kerülő Aix-en-Provence-i szociálpszichológusokra is jellemzőek az imént leírtak. Vizsgálataikban a pszichikus egyensúlyelmélet formalista felfogásával szemben fejtik ki oppozíciójukat. A formalista felfogás értelmében (Heider szerint) a „Barátaim barátaim barátai” típusú kijelentésekben az a tény, hogy *barátaim barátaimról* mondunk ítéletet, önmagában implikálja a mondatot egészévé tevő *barátaim* kategória alkalmazását. E típusú kijelentések az ember antropológiai sajátosságáról

árulkodnak, és természetszerűen nélkülöznek mindenféle osztály- és szociális jelleget. A pszichikus egyensúlyi séma vizsgálata esetén hasonlóan inkonzisztensnek mondja az osztály- és szociális kritériumokat Cartwright és Harary is. Szerintük a pszichikus egyensúlyi séma sajátosságai mentesek ezen kritériumoktól.

A pszichikus egyensúly kérdéseit tanulmányozó Aix-en-Provence-i szociálpszichológusok visszaautásítják Heider, Cartwright és Harary antropologizálását, formalizmusát. Codol szerint a barátság/ellenségesség megnyilvánulása elválaszthatatlan a felfogásbeli egyetértés/egyet nem értés szociálisan normatív megnyilvánulásától, azaz szociális jellegű. Flament, Poitou, Rossignol, Pichevin is szociális lényegüként interpretálják a pszichikus egyensúlyi sémát. Közülük Flament a legtajékozottabb a marxizmus klasszikus irodalmában, ő a leginkább marxista beállítottságú. Poitou (aki kevésbé elkötelezett) az ember szociális lény voltát olyan marxistaszerű megközelítéssel kívánja feltárni, amely megközelítésben összekapcsolódik a marxista jelleg a pszichoanalízis Lacan-féle változatával.

Azok a kísérletek, amelyekről dolgozatunk következő részében számot adunk, az egyensúlyi sémát eredményként: szocializálódásként példázzák. A baráti/ellenséges kapcsolatok kialakulásának, leképzésének szociális vonásait maguk a kísérleti helyzetek involválják. A bemutatásra kerülő kísérletek, koncepciók csoportképe talán csak egy fokkal kevésbé tűnik naivnak Heider antropologizálásánál. Ez azonban egyrészt látszat: az osztályérdek dinamizmusának megragadására igen frappáns kísérletet tesz pl. Pichevin és Poitou akkor, amikor a munkavállaló—munkaadó antagonisztikus oppozíciót a 20 éves — 40 éves életkori „antagonizmus”-sal veti egybe — az egyensúlyi séma kialakulásának regisztrálása során. Másrészt úgy véljük, elfogadható és extrapolálható Garainak az a megállapítása, amely az 1968 májusa utáni párizsi szociálpszichológusokra vonatkozik: „A naiv rácsodálkozás... miként a régi görögök hitték, itt is kezdete lehet olyan felismeréseknek, amelyekre a szociálpszichológiának mindennél nagyobb szüksége van.” (Garai, 53).

A pszichikus egyensúlyi séma: a szociális normák egyfajta manifestációja

Szociálpszichológiai kísérletek támasztják alá, hogy az egyének csoportról alkotott nézetei kognitív sémákba szerveződnek. Ezen kognitív sémák egyike az *egyensúlyi séma*: reprezentálja a társadalmi kapcsolatok szerveződésének észlelését — többek között a baráti vagy ellenséges kapcsolatok szerveződésének észlelését is.

A baráti vagy ellenséges kapcsolatokat olyan szerveződés eredményének tartjuk, amely szerveződés sajátossága, hogy végső soron a következő két kijelentés (alapmondat) valamelyikére vezethető vissza:

Barátaim barátai a barátaim.

Ellenségeim ellenségei a barátaim.

Az egyensúlyi séma formalizálására, interpretálására különböző kísérletek történtek; ezek közül mondanivalónk szempontjából Cartwright és Harary *formalizálása* fontos. Ők az egyensúlyi sémát gráfelmélet segítségével formalizálták. Szerintük egy (pl. három csúccsal rendelkező) gráf akkor kiegyensúlyozott, ha a gráf előjele pozitív. A gráf előjelét úgy kapjuk meg, hogy a csúcsok előjeleit összeszorozzuk. (Tehát az egyensúlyhoz a gráfnak páros számú negatív gerincet kell tartalmaznia: 0, 2, stb.)

Ami az egyensúlyi séma *interpretációs kísérleteit* illeti: Heider felfogása szerint az egyensúlyi séma — amely az interperszonális kapcsolatok észlelésére vonatkozik — egy strukturális „jó forma” kifejeződése. Heider formalista pszichológiai koncepció

ciójában az egyensúlyra (harmóniára) az jellemző, hogy az összetartozó személyek és/vagy tárgyak egységesek — mind pozitívak, vagy mind negatívak.

Codol úgy véli, hogy Heidernek abból a megállapításából, amely szerint azon szituációkban, ahol az egyének között pozitív vagy negatív egységes kapcsolatok vannak, a kapcsolatok bizonyos struktúrái kellemesebbek, azaz kiegyensúlyozottabbak, mint más struktúrák — nem következik az, hogy az egyensúlyi séma kvázi-logikai természetű lenne. Egy ilyen kvázi-logikai természet esetén ugyanis egyfajta logikus gondolkodás manifesztálnódna, s inkonzisztens lenne a szociális ingerek sora.

Azt is feltételezhetnénk, hogy az egyensúlyi séma a tapasztalat, a dolgok szokásos állapota leképzéseként jön létre: a mindennapi életben megfigyelték reprodukálnának ebben az esetben kognitív formában. Codol ezt a feltételezést is elutasítja azzal az indoklással, hogy a ténylegesen létező csoportok megfigyelése esetén nem mindig tudunk egyensúlyi sémához jutni.

A kritikai észrevételek e csoportja után Codol kijelenti: „Nekünk sokkal inkább úgy tűnik, hogy az egyensúlyi séma *modell*, mégpedig az interperszonális kapcsolatoknak az egyének által kívánatosnak tartott szerveződési modellje. Ebből a perspektívából a csoport ideális képének kifejeződéseként szemlélve, az egyensúlyi séma egy, a kollektív normák által kulturálisan meghatározott szociális „jó forma” reprodukciója.” (Codol, 203.)

Ugyanakkor óvatosnak kell lennünk az egyensúlyi séma érvényének kiterjesztését illetően: *az egyensúlyi sémát helyettesítheti Flament szerint a kongruencia-séma, amikor is egyidejűleg állhatnak fenn baráti/jellenséges és hierarchikus kapcsolattípusok.*

Okunk van azt hinni, hogy nem tapasztalhatjuk az egyensúlyi séma kialakulását olyan szituációkban, amelyeket az egyén „különösnek” vagy „abnormálisnak” észlel, minősít. Ezt erősíti meg pl. Pichevin egyik kísérlete: kísérleti alanyoknak négy, hipotetikus állapotú csoport viszonyait kellett teljessé tenniük, elrendezniük. Ha a kísérleti alanyoknak adott három csoport eleve úgy kapcsolódott, hogy a csoportok közötti kapcsolat nem-kiegyensúlyozott volt — nem próbálták az egyensúlyi sémát helyreállítani; azaz a negyedik csoport a kiegyensúlyozatlan háromszög eredeti jellegét érintetlenül hagyva illeszkedett. Itt tulajdonképpen a kognitív rendszer felbomlását egy, az elvárásokkal nem egyező szituáció eredményeként regisztrálhatjuk — Pichevin szerint.

Mindezen eredményeket előrebocsátva fogalmazza meg Codol a maga hipotézisét: az „általános hipotézist az egyensúlyi sémának fiktív társadalmi struktúrákban való összehasonlításával igyekszünk igazolni: az egyensúlyi séma megjelenésére figyelve. A struktúrákat kétféle kapcsolattípus határozza meg:

- baráti (vagy ellenséges) interperszonális kapcsolatok
- társadalmi struktúrákban jelen levő egyének felfogásbeli egyetértése (vagy egyet nem értése).

Pontosabban: *azt a hipotézist állítjuk föl, hogy az egyensúlyi séma annál határozottabban jelenkezik, minél normatívabb jellegűek az egyének számára a vizsgált struktúrákban működő kapcsolatok.*” (Codol, 206.)

Codol a továbbiakban a baráti jellegű és a felfogásbeli egyetértés kapcsolatai között teremt relációt a normativitás, azaz az egyensúlyi séma jelentkezése szempontjából.¹

Az a tény, hogy Codol az egyensúlyi sémát az interperszonális kapcsolatok szerveződési modelljének tekinti, s a kollektív normák által determinált szociális jó forma reprodukciójaként interpretálja, nem zárja ki persze az egyensúlyi séma további jegyeinek — az imént leírtakkal összeegyeztethető — feltárását. Pichevin és Rossignol (Codolhoz hasonlóan) elutasítják Heider elméletét és a kognitív kongruencia Zajonc

által adott jellemzését. Tanulmányukban a kognitív struktúrák hipotézisét fejtik ki. Szerintük a kognitív struktúrák: „tartalmazzák az egyéni megnyilvánulásokat felépítő egyetemes kognitív szkémát, alkalmasak az alanyok válaszaiban megfigyelhető szabályszerűségek visszaadására.” (Pichevin és Rossignol, 733.) Elméleti előfeltevéseik olyan kísérleti szerkezet megteremtésére inspirálták a két kutatót, amelynek eredményeként a *tipikus* ítéletek struktúráihoz jutottak. Kísérleteikkel elszigeteltségtől megfosztott, nem-részleges szerkezetek konstituálódását érték el; e szerkezetek az információ, a különböző emberi megnyilvánulások felépítésében vesznek részt, ezekben manifesztálódnak.

Pichevin és Rossignol szerint: „Úgy tűnik, hogy eredményeink megengedik annak a hipotézisnek a felállítását, amely szerint az egyensúly kerülőútjának (a ferde egyensúly'-nak) kiépülése egyrészt azon kísérletek eredményének tekinthető, amely kísérletek a tapasztalat — részlegességtől megfosztott — szerkezete kialakulásához vezetnek, másrészt implicite vagy explicite utalást tartalmaz a csoport fogalmára-képzetére.” (Pichevin és Rossignol, 733.)

Pichevin és Rossignol kísérleti helyzeteinek sajátossága az, hogy kísérleti alanyaiknál a képzelet által szerveződött kapcsolatok egy imaginárius „lajstrom”-ban rendeződnek. E rendeződést azzal segítették elő: az experimentálisan létrehozott szituáció problematikussá tette az egyén számára a beilleszkedést az adott szimbolikus rendbe; ez olyan kigondolt szituációk állandósítására inspirálta, amely szituációk azért váltak könnyebbé (kívánatosabbá), mert az egyén általa elképzelt helyzetekhez regrediált.

Az egyensúly kerülőútjának kialakítása, vizsgálata tehát kognitív struktúrákhoz vezeték Pichevint és Rossignolt. Választott útjuk nem visz a Codolétól eltérő irányba: a kognitív struktúrák náluk minden esetben szimbolikus, de *szociális* renddel, struktúrákkal összekapcsoltak (interpersionális szerveződés).

Az egyénnek az a törekvése, hogy megvédje autonómiáját, integritását, igen határozottan kimutatható úgy is, mint a strukturális egyensúly felbomlása — hiposztazálja Rossignol és Flament. Az általuk felhasznált két alapmondat (axióma):

1. Barátaim barátai a barátaim.

2. Ellenségeim ellenségei a barátaim.

E két axióma lényeges különbözést mutat. Az elsőben olyan társadalmi megnyilvánulások manifesztálódnak, mint a barátság, az egyenlőségre való törekvés. A második axiómában (az axióma elfogadása, állítása esetén) az első megnyilvánulás módosul: olyan virtuális szituációhoz kapcsolódik, amelyben az egyén szubjektív autonómiájának elveszthető voltára ébred.

A 2. axióma fenti jellemzését alátámasztja többek között Gollob vizsgálata: ez az axióma konstituálódott nála abban a szituációban, ahol a kísérleti személyeknek (gyerekeknek) egy „rossz fiú”-val kellett azonosulniuk. A jelzett példa is arra indítja Rossignolt és Flament-et, hogy a következő, kísérletileg igazolni kívánt hipotézist állítsák fel:

„1) Az általánosan alkalmazott módszerek keretében az első axióma csupán az egyseges és baráti csoport ideális képének kifejezője, annak a képnek, amelyet populációknál rendszerint akkor kapunk, ha az egyéneket felszólítjuk arra, hogy a csoport fogalmát jellemezzék.

2) Az egyensúllyal kapcsolatos második axióma alkalmazása megfelel a csoport fogalmával összefüggő társadalmi megnyilvánulások átmeneti módosulásának, olyan módosulásnak, ...amely véleményünk szerint veszélyezteti az egyén integritását, vagy magának az egyénnek a megnyilvánulását.” (Rossignol és Flament, 419.)

A hipotézis igazolásához a következő módszert veszik igénybe: olyan szituációt

teremtenek, amelyben a csoportot alkotó egyének megnyilvánulásában kimutatható a megismerés struktúrájának átmeneti módosulása.

Maga a vizsgálat (szituáció-alakítás) három fázisú volt. Az első fázisban a kísérleti személyeknek kérdőívet kellett kitölteniük, amely nyolc lehetőséget tartalmazott.²

A második fázis: intelligencia-vizsgálat. A kísérleti személyekből két csoportot képezett Rossignol és Flament. Az egyik csoport tesztje könnyen megoldható volt, s a csoport tagjai — valóságos eredményeiktől függetlenül — azt az értékelést kapták a teszt megoldását követően, hogy eredményeik jók lettek, átlagon felülit produkáltak.

A másik csoport tesztje még könnyebben megoldható volt, a csoport tagjai azonban — valóságos eredményeiktől függetlenül — azt az értékelést kapták a teszt megoldását követően, hogy nem voltak sikeresek: átlagon alulit produkáltak. Ezt követően, a harmadik fázisban a két csoport mindegyikéből két-két alcsoportot hoztak létre; az egyik típusú alcsoportok feladata az „előnyben részesítés”, a másik típusú alcsoportok feladata az „igazság megnevezése” volt.

Az „előnyben részesítés”-re a következő instrukció szólított fel: „Válaszoljon gyorsan, gondolkodás nélkül. Mondja meg mit szeret legjobban, írja le amit gondol, amit leginkább előnyben részesít.” Az „igazság megnevezése”-re a következő instrukció szólított fel: „Mondja meg mit tart igaznak és mit hamisnak az alábbi nyolc mondatból; alaposan gondolja át.” Mindkét instrukció a már említett nyolc lehetőségből való választást irányította.

A vizsgálat három fázisú szituáció-alakítása messzemenően igazolta az előzetes feltevéseket. Rossignol és Flament azt találta:

1. az egyensúly első axiómáját intenzívebben kifejezők az „előnyben részesítés” utasításának engedelmeskedők közül kerültek ki; eredményes intelligencia-tesztet produkáltak;

2. az egyensúly második axiómájának reprodukálása a kognitív struktúra módosulását manifestálja; a kísérleti személyek inspiráltak — az önmagukról alkotott kép veszélyeztetettségére ébredtek. Az egyensúly második axiómáját intenzívebben kifejezők az „igazság megnevezése” utasításának engedelmeskedők közül kerültek ki; intelligencia-tesztjük megoldása sikertelen volt.³

Az exponált problémák feldolgozásának perspektíváiról írva Rossignol és Flament mindenekelőtt Heider formalista pszichológiai koncepcióját utasítják el. A vizsgálatban tapasztalt komplex kognitív folyamatot nem lehet megragadni azzal a „naív” képlettel, amely szerint az egyensúlyra (harmóniára) az jellemző, hogy az összetartozó személyek és/vagy tárgyak egységesek — mind pozitívák vagy mind negatívák. De nem elégséges a vizsgálat tanulságainak leírásához a Cartwright és Harary által bevezetett, az egyensúlyi sémát a gráfelmélet segítségével formalizálni óhajtó eljárás sem.

Példaszerűnek mondható véleményünk szerint az, ahogyan Rossignol és Flament — Codolhoz hasonlóan — az egyensúlyi séma kialakulását, módosulásait nem pusztán kognitív aktusoknak, kognitív szabályokkal megragadható mentális folyamatoknak tekintik, hanem az egyének szociális kapcsolatait, tapasztalatait leképeződéseinek.

Rossignol és Flament konklúziói a következők: az egyensúly első axiómája fejezi ki az egységes, baráti, egyenlőségre törekvő csoport ideális képét. E csoport ideális jellegét az biztosítja, hogy a csoport keretében az egyénre a szubjektív szabadság morálja, a felelősség morálja jellemző; az jellemzi e csoport tagjait, hogy felelős és szabad személyeknek tudva magukat racionálisan választhatják meg magatartásukat.

„Talán lehetséges kimutatni azt, hogy bizonyos szituációk és elsősorban azok, amelyeket mi használtunk föl (sikertelenség az intelligencia-tesztnél), megrendítik

azt a képet, amelyet az egyén önmagáról alkotott (az intelligencia fogalmának és ellentéteinek tanulmányozása bizonyos mértékben alátámasztja ezt a hipotézist). Ilyen körülmények között egyik lehetőség (és talán az egyetlen), hogy az egyén továbbra is, a kísérletben elszenvedett kudarc dacára, felelősként és önállóként mutakozzék abból áll, hogy kudarcaiért a felelősséget külső, leküzdhetetlen körülményekre hárítja, pl. másra, olyanra, aki természetesen távol áll attól a csoporttól, amely a meghatározás szerint baráti és egyenlőségre törekvő.” (Rossignol és Flament, 423.)

Az elszenvedett kudarc tipikusan vezethet olyan elaborációhoz, amely végső soron az egyén szubjektív önállósága illúziójának fenntartását célozza.

Pichevin és Poitou arra figyelmeztetnek tanulmányukban, hogy a pszichikus egyensúly jelentkezését nem lehet a megismerő struktúra manifesztálódásaként, vagy egy spontán séma kialakulásaként felfogni. Még akkor sem, ha „Körülbelül egyidejűleg különféle kísérleti kutatások ötletes módszerekkel kimutatták a személyek közötti baráti-, szeretet- vagy megbecsülés-kapcsolat megnyilvánulásának hajlamát a strukturális egyensúlynak megfelelően. Ez a hajlam (amely kizárólagosként jelenik meg Heider formalista pszichológiai koncepciójában) táplálta a „megismerő összefüggés” elméleteinek áramlatát, amelyek szerint minden mentális folyamatról szóló hipotézis előre meghatározottan építi fel az egyéni manifesztációkat és képzeteket.” (Pichevin és Poitou, 111–112.)

Valójában a pszichikus egyensúly imént vázolt megnyilvánulási hajlamai kimutathatóan ideológiai eredetűek. Az ideológiai eredet igazolására Pichevin és Poitou a következő vizsgálatot végezték: Afrikában felnőtt, de jelenleg Franciaországban tanuló diákokat választottak kísérleti személyekül. Feltételezték, hogy esetükben az életkoron alapuló ellentét éppúgy befolyásolja a pszichikus egyensúly megnyilvánulását, mint a francia kísérleti személyek esetében a munkavállaló-munkaadó típusú ellentét. Francia és afrikai alanyokból alkottak tehát populációt; mindkét populációnak nem-differenciált, kor alapján differenciált és társadalmi osztály alapján differenciált stimulusokat adtak.

A kísérleti személyeket felszólították: képzeljenek el és rajzoljanak le három fiktív személy között fennálló baráti vagy barátságtalan kapcsolatokat. (Összefüggő vonallal egybekapcsolva két nevet ha kölcsönösen baráti, szaggatott vonallal egybekapcsolva két nevet ha kölcsönösen ellenséges a kapcsolat.) Mindaddig kellett a rajzokat produkálniuk, amíg a lehetséges nyolc-féle struktúrát nem reprodukálták. Mindenesetre az először produkált struktúrákat tekintették úgy, mint amely a kísérleti személy szerint legadekvátabb a kísérletvezető utasításával.

Pichevin és Poitou feltevése szerint a Heider-féle formalista pszichológia elvárásaitól eltérően az életkorral, osztállyal való differenciálásnak betudhatóan a kísérleti személyek nem a három pozitív kapcsolatot tartalmazó struktúrát produkálták első rajzokkal. Első helyre a kongruens kiegyensúlyozott struktúra került: „a differenciált két helyzetben ... két homológ stimuláns (két azonos társadalmi osztályhoz tartozó egyén) és a maga nemében egyetlen stimuláns (eltérő korú vagy társadalmi osztályú egyén) különböztethető meg. A három kapcsolat struktúrájában, amely pozitív és negatív kapcsolatot tartalmaz... szükségszerűen vagy egyetlen pozitív vagy egyetlen negatív kapcsolat van. Azt mondhatnánk, hogy ilyen kettős grafikonban *kongruencia* van a kor vagy osztály szerinti differenciálás és a baráti kapcsolat között, amikor is a maga nemében egyetlen kapcsolat a két homológ stimuláns között található.” (Pichevin és Poitou, 115.)

Pichevin és Poitou konklúziója szerint *megszűnik a teljesen pozitív, kiegyensúlyozott baráti kapcsolat struktúrájának előnyben részesítése, ha olyan differenciációt vezetünk be a stimulánsok között, amely a termelés társadalmi szerkezetében elfoglalt hely*

különbözését tükrözi vissza. (A vizsgált afrikaiaktól eltérően a francia társadalomban a korkülönbség nem-antagonisztikus.)

A baráti kapcsolatok struktúrája, a barátság normája tehát Codol, Pichevin és Rossignol, Rossignol és Flament, Pichevin és Poitou experimentális adatokkal alátámasztott vizsgálatainak tanulsága szerint nem a megismerő sztereotípiák struktúrája, objektíválódása. Nem egy spontán séma kialakulása, nem kvázi-logikai természetű, nem egyszerűen a tapasztalat, a dolgok szokásos állapota leképzéseként jön létre.

Azt gondoljuk, Codol megállapítását fogadhatjuk el: az egyensúlyi sémát (amelynek manifesztálódása tapasztalható a baráti kapcsolatok esetében is) kollektív normák által, kulturálisan meghatározott szociális „jó forma” reprodukciójaként értelmezhetjük. E definíció a társadalmi szerkezet, az egyéni integritás bizonyos szociális behatásoktól való megőrzése törvényszerűségeinek érzékeltetését is megengedi.

Összegezzük az első rész legfontosabb tanulságait.

1. A szociális normák (főként a barátság normája) szerveződési módjait kísérletekkel tanulmányozva a franciaországi Aix-en-Provence-ban dolgozó szociálpszichológusok egy köre határozottan, tervszerűen összefüggő stúdiumok alapján a pszichikus egyensúlyi séma sajátos leírását adta.
2. Szerintük az egyensúlyi séma modell, ám a szociális érintkezés eredményeiként jön létre, s létrejövésének ezen jellegzetességét nem szabad elfednünk azzal, hogy *csak* kognitív entitásnak állítjuk.
3. Az egyensúlyi séma nem egynemű tulajdonságok, minőségek sémája; a tulajdonságok, minőségek ellentétesek is lehetnek: pozitív-negatív; barátság-barátságtalanság, felfogásbeli egyetértés-felfogásbeli egyet nem értés.
4. Az *egyensúlyi séma* terminusa esetükben soha nem egyetlen pszichikus feldolgozási módot jelöl: ha csak ezt a terminust használják is, ez szerintük minden esetben implikálja a *kongruens séma* terminusát (a kongruencia kialakulásának, megnyilvánulásának lehetőségét).
5. Olyan szabályai vannak az általunk bemutatott egyensúlyelméletnek, amely szabályok egy bonyolult, komplex harmóniát tükröznek.

Szociális kategorizáció: a normaképződés egy mozzanata

Dolgozatunk jelen részében a normaképződés egy mozzanatának, a szociális kategorizációnak a kérdését vizsgáljuk. Azért gondoljuk fontosaknak ezen kérdéseket, mert felfogásunk szerint pl. az alapmondatok (axiómák) — Barátaim barátai a barátaim. Ellenségeim ellenségei a barátaim. — elfogadása, átalakításai, megszerkesztésük folyamata is a szociális kategorizáció aktusával történik.

Meghatározzuk a szociális kategorizáció fogalmát, szemügyre vesszük: a szociális kategorizáció folyamata pusztán kognitív szabályokkal megragadható mentális folyamat-e.

Megvizsgáljuk: feltétlenül egynemű-e a szociális kategorizáció mint mentális folyamat és a kategorizációt kifejező viselkedés, magatartás.

Próbáljuk tipologizálni: a *kategorizáció*, mint a szociálpszichológia által tanulmányozott lelki aktus, milyen felfogású magyarázatokat kap különböző szociálpszichológusoknál, s hogy ezek közül az eltérő magyarázatok közül melyiknek a logikáját tarthatjuk a legmeggyőzőbbnek.

Két csoportot különíthetünk el; az egyikbe azokat a szociálpszichológusokat

sorolva, akik Tajfel kategorizáció-magyarázatát teszik a magukévá. Tajfel szerint a kategorizációk „lelki folyamatok, amelyek arra irányulnak, hogy a környezetet fogalmilag kategóriákba rendezzék: csoportok személyeinek, tárgyaknak, eseményeknek vagy ezek bizonyos jegyeinek olyan együtteseibe, amelyekbe ezek mint egymáshoz hasonlóak vagy mint az egyén cselekvése, szándékai illetve attitűdjei szempontjából egymással egyenértékűek, kapcsolódnak”. (Tajfel, 272.)

Teljesen azonos az előzővel pl. Louche felfogása, aki szerint „A kategorizáció lényege a környezet beosztása a kategóriákkal megegyező ingerek átcsoportosítása által. A környezetnek ez a rendszerbe foglalása szervezi meg az egyének alkalmazkodásához nélkülözhetetlen állapotot és a csoportok légkörét.” (Louche, 942.)

Ami miatt a magyarázat jelzett típusát kritizálni lehet, azt Garai fogalmazza meg pregnánsan. A kritikán túlmenve úgy érezzük egyben létre is hoz, kialakít egy más típusú magyarázatot.

Garai szerint lényeges különbség van a kategorizációk között; a különbség oka: más-más tárgyra irányulhat a kategorizálás. Abban az esetben, ha egy általam látott tárgyat almazöldnek minősítek, maga a minősített tárgy teljes egészében változatlan marad, nem módosítja a kategorizálás aktusa. Ha azonban a kategorizálásom szociális lesz, tehát pl. úgy módosul az előbbi szituáció, hogy azt mondom: az általam látott tárgy almazöld, én azokkal értek egyet, akik ezt állítják, s nem azokkal, akik kékeszöldnek vélik — akkor nem pusztán a látott tárgy, hanem és magam is kategóriába sorolódom azáltal, hogy nem magától a tárgyról, hanem egy tárgyra vonatkozó kijelentésről mondok ítéletet. Ahogyan Garai írja: „Ha tekintetbe vesszük a szociális kategorizációnak ezt az önminősítő vonatkozását, akkor be kell látnunk, hogy szemben a kategorizációnak azzal a típusával, amelyet az egyén valóban a tőle szigorúan elválasztott környezet valamely minőségén végez *a szociális kategorizáció valóságosan módosítja a tárgyat, amelyre vonatkozik, hiszen ennek része az egyén is, akit korábbi attribútumain kívül ezután az a további tény is fog jellemezni, hogy ezt a mentális aktust végrehajtotta, netán eredményére vonatkozó közlést tett.*” (Garai, KP, 545.)

Ez az önminősítés *logikai paradoxon*hoz vezet. A kategorizáció aktusával a *kognitív egyensúly* alakul ki, vagy a *kognitív egyensúlytalanság* jön létre. Az előbbire: ha egy csoport tagjainak egybehangzó ítélete egy egyént a csoporthoz hasonlóknak minősít, s az így minősített egyén a csoporthoz tartozónak mondja magát, akkor ezáltal önmaga teremti meg — legalábbis egy szempontból — a csoporttagság szempontjából — a hasonlóságot.

A kognitív egyensúlytalanságra felhozható példa: ha egy csoport tagjainak egybehangzó ítélete egy egyént a csoporthoz hasonlóknak minősít, ám az így minősített egyén a csoporthoz nemtartozónak mondja magát, akkor ezáltal önmaga teremti meg — legalábbis egy szempontból — a csoporttagság szempontjából — a különbözőséget.

Mindkét döntés esetében a döntést hozó egyén utólag igazolva láthatja döntését.

A szociális kategorizáció ímént ismertetett paradox jellege annak tulajdonítható, hogy a társadalmi lét szerkezete tagolódás nélküli — nem különül el az egyén, mint a tudat alanya, és az egyén környezete, mint a tudat tárgya.

Úgy gondoljuk, módszertanilag körültekintőbbnek tarthatjuk Garai felfogását; respektálhatónak érezzük, ahogyan Tajfeltől eltérően a kategorizáció nem-szociális és szociális fajtája között különbséget tesz.

A kategorizáció szociálpszichológiai felfogás-típusainak logikáját elemezve az a következő kérdés adódhat: a kategorizáció, mint *mentális aktus*, mint *kognitív művelet* minden esetben, szükségszerűen vezet-e a kategorizációval harmonikus, azzal meg-

egyező cselekvéshez? Tehát ha én azáltal, hogy egy bizonyos tárgyat almazöld színűnek mondva csoportbasorolom magam (mentális aktust végrehajtva) úgy fogok-e a későbbiekben cselekedni, hogy cselekedeteim is megegyezzenek a csoport tagjainak cselekedeteivel.

Hogy egyszerűbb legyen a probléma, ragadjuk ki a *szociális kategorizáció* kérdésköréből az *attitűd* kérdését. Vajon milyen a viszony a pszichikus folyamatok és a cselekvések, az akciók között? La Piere klasszikus kísérlete adhat adalékot kérdésünk megválaszolásához. La Piere az U.S.A.-ban egy kínai házaspárral éttermetet, szállodákat keresett fel; az általuk felkeresett helyeken (egyetlen kivételtől eltekintve) kifogástalanul bántak velük. Az a kérdőív azonban, amelyet látogatásaik után juttattak el a felkeresett helyekre, azt tudakolva: hogyan viselkednének kínai vendégekkel — túlnyomórészt elutasító válaszokat tartalmazva érkezett vissza; a megkérdezettek döntő többsége még a kiszolgálást is — mármint a kínaiak kiszolgálását — visszautasította.

Vizsgáljuk meg: a leírtakból levonható konzekvenciák megjelennek-e a szociálpszichológia attitűd-teóriájában. Azt vehetjük észre, hogy a klasszikus attitűd-felfogás nem veszi tudomásul a pszichikus folyamatok — tehát jelen esetben az attitűd-kialakulás — és a cselekvés, a viselkedés lehetséges diszharmoniját.

Szimptomatikusnak mondható az az érvelés, amit Allport egy 1935-ben írt tanulmányában használ. Szerinte egy attitűd nyíltan *mentális* vagy *motoros* minősítése azért ellenszenves a pszichológiában, mert belőle a test-lélek dualista felfogására lehet gyanakodni. (Régebben ugyanis a pszichológiában elválasztották az attitűd mentális és motoros: cselekvéses, viselkedési, mozgásos fajtáját.) Jelenleg az attitűd, mint kifejezés implicite hordozza mindkét eredeti jelentését (azaz mentális hajlam és motoros beállítódás is egyben). Allport kiemeli: a különböző attitűd-meghatározások tartalmaznak egy lényeges közös elemet — az attitűd alapvető vonásaként tüntetik fel a reakcióra való predispozíciót vagy készenlétet. Hangsúlyozzák: az attitűd nem befejezett, hanem kezdeti, előkészítő jellegű. Nem viselkedés — csak előfeltétele a viselkedésnek. Az attitűd olyan mentális és idegi készenléti állapot, amely a tapasztalat révén szerveződik és irányító, illetve dinamikus hatást gyakorol az egyén valamennyi tárgyra, helyzetre történő reagálására.

Allport felfogására is reagál egy 10 évvel ezelőtt írt tanulmányában Fishbein. Szerinte meddőnek mondható az a próbálkozás, amely attitűdméréssel jóslja be a viselkedést. Fishbein úgy véli, valószínűtlen a hagyományosan mért attitűd és a viselkedés konzisztenciája. Azért tartja valószínűbbnek az inkonzisztenciát, mert egy adott egyén viselkedésének legfontosabb determinánsai nemcsak az illető egyénnek egy bizonyos tárggyal, személlyel szembeni viselkedés-intenciói lehetnek. Valamely tárggyal, személlyel szembeni viselkedést olyan változók is determinálhatnak, amelyek nincsenek kapcsolatban az inger-tárggyal, hanem a szituáció sajátosságaiból, vagy egyéni különbségekből adódó változók.

Tehát azt mondhatjuk: az egyén viselkedése különböző változók függvénye; ezen változók együttesében az attitűd csupán az egyik komponens.

Azzal, hogy felhívjuk a figyelmet az attitűd és a viselkedés lehetséges eltérésére (inkonzisztenciájára) természetesen nem szándékozunk azt állítani, hogy a kategorizáció, mint mentális aktus mindig eltér a viselkedésben megmutatkozó kategorizációtól.

Ahhoz, hogy a kategorizáció, mint kognitív művelet sor és a viselkedés viszonyának kérdését tisztázzuk, a *kognitív disszonancia* elméletének lényegét idézzük fel Deutsch és Krauss alapján:

- „1. az ismeret egyes elemei közötti viszonyok lehetnek disszonánsak, azaz előfordulhat, hogy nincsenek összhangban egymással ezek az elemek;
2. a disszonancia léte olyan feszítőerőket alakít ki, amelyek a disszonancia csökkenésére irányulnak, elkerülni igyekezve a disszonancia fokozódását;
3. a feszítőerők munkája kifejezésre jut többek között a viselkedés változásai, az ismeret megváltozása és egy olyan körültekintő attitűd által, amely óvatos az információkkal és az új véleményekkel szemben.

Az ismeret két eleme (X és Y) között akkor van disszonancia, ha Y-ből nem-X következik. Abban az esetben, ha Y-ből X következik, a kapcsolatot mint konszonanciát definiálhatjuk. Ha semmiféle kapcsolatban sincs együtt X és Y akkor, mint alkotóelem egyik sem helytálló a másikkhoz viszonyítva.” (Deutsch és Krauss, 75.)

Az idézetből számunkra konzekvenciaként az adódik, hogy

- a) a kognitív művelet sor és a cselekvés, viselkedés között lehet összhang (pl. egy kérdőívre adott válaszban önmagamot úgy kategorizálom, mint faji előítéletektől mentes személyiséget, tehát azt állítom, hogy nincsenek fenntartásaim a négekkel szemben — viselkedésem pedig egy adott szituációban igazolja, alátámasztja ezt a kategorizációt);
- b) a kognitív művelet sor és a cselekvés, viselkedés között lehet diszharmónia (pl. egy kérdőívre adott válaszban önmagamot úgy kategorizálom, mint faji előítéletektől mentes személyiséget, tehát azt állítom, hogy nincsenek fenntartásaim a négekkel szemben — viselkedésem azonban egy adott szituációban nem igazolja, megcáfolja ezt a kategorizációt).

Persze lehet diszharmónia és összhang a kognitív művelet sorok között és a viselkedés, cselekvés egyes elemei között is.

a) Előfordulhat, hogy a faji előítéleteket tudakoló kérdőívnek arra a kérdésre fellelve, hogy elfogadnák-e szomszédomnak egy néger házaspárt — igennel válaszolok (s ezzel faji előítélettől mentesnek kategorizálom magam), ám azt a következő kérdést, hogy férjhez adnám-e a lányomat egy néger férfihoz — nemmel felelem meg (s ezzel bizonyos faji előítélettel bíró személyiségnek kategorizálom magam). Itt a dolgot az a duplikálás is bonyolítja, amelyet Garai javasol. Ő — számunkra meggyőző érvekkel — elkülöníti a kategorizációt, mint kognitív művelet sor *tárgyszintjét* és *metaszintjét*. Könnyű belátni, hogy e két szint között is lehet diszharmónia vagy összhang.

b) Végül: az ismétlést elkerülendő — példáinkat (az előzőkre visszagondolva) áttekintjük a *kérdés-válasz* síkról a viselkedés, a megvalósítás síkjára, s ezzel a viselkedés, cselekvés egyes elemei között fellelhető diszharmónia illetve összhang létét illusztrálhatjuk.

Foglaljuk össze röviden: melyik *kategorizáció-felfogás* logikáját javasoljuk elfogadásra.

Úgy gondoljuk, hogy a szociálpszichológia számára az a kategorizáció-felfogás lehet a legmegfelelőbb, amelyik úgy fogja fel a szociális környezetet, hogy az nem létezik a szociális kategorizációtól függetlenül, azaz nem létezik mint az egyéntől, az egyén kategorizációjától elkülönült tárgy. Az egyén része a szociális környezetnek, s ha a környezetet kategorizálja, önmagát is elrendezi ezzel a kognitív aktussal.

Szükségesnek érezzük továbbá a kategorizálás aktusának vizsgálata esetén az általunk jelzett *kognitív-viselkedési* szint lehetséges diszkrepanciájára felhívni a figyelmet, nem elfogadva az Allport által leírtakat — hogy tudniillik feltétlenül el kell kerülnünk a *mentális-motoros* elkülönítést.

*A bemutatott egyensúlyi séma előképe Lukács „különösség”
felfogásában*

Az egyneműség igényét korlátozó pszichikus egyensúlyelmélet olyan harmónia-felfogásról árulkodik, amelynek úgy hisszük pszichológián kívüli előképét is felfedhetjük. Véleményünk szerint a pozitív-negatív kapcsolatoknak az a rendje, amelyet egyensúlynak-kongruenciának minősítenek az általunk kiválasztott francia szociálpszichológusok — olyan *közép* kitüntetéséhez vezet, amelynek elemzését Lukács az esztétika középponti kérdésének mondja.

Láthattuk: az alapmondatok (axiómák) variánsai olyan etikai konzekvenciájú állítások, amelyekben pozitív és negatív szociális kategóriák szerepelnek. Két állítástól eltekintve (Barátaim barátai a barátaim. Ellenségeim ellenségei az ellenségeim.) — a pozitív a negatívval közvetítődik az axiómavariánsokban.

Ellentétes tulajdonságok közvetítődhetnek úgy, hogy egymásrahatásuk egy tulajdonképpen új entitást eredményez; ennek az új entitásnak a vonásait Lukács Arisztotelész etikájából bontja ki. Lukács szerint az etika centrális problémája a *közép*.

Mit jelent a *közép* Arisztotelésznél? „Az erény... olyan lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik, abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg. Középhatár két rossz között, melyek közül az egyik a túlzásból, a másik a hiányosságból ered; s középhatár azért is, mert míg az egyik rossz a kellő mértéket túllépi, a másik pedig azon alul marad, az érzelmekben éppúgy, mint a cselekvésekben — az erény a középet találja meg, és azt is választja. Ezért lényegét és mibenlétét kifejtő meghatározást tekintve az erény *közép*, de abból a szempontból nézve, hogy mi a legjobb és a helyes, az erény a legfelső csúc[s].” (Arisztotelész, 43.)

Hogyan kapcsolódó mármost a *barátsággal* a *közép*? Azért hozhatók kapcsolatba, mert Arisztotelész szerint a barátság is erény, vagy legalábbis szoros kapcsolatban van az erénnyel. A *barátság* is *közép*; *közép* denotációi által (azáltal, hogy a *jó*, *kellemes*, *hasznos*, a *hasonlóság* a „barátság” denotációi, és az *egyenlő* minősítés illeti meg valamennyit — nem pedig a *túlsok* vagy *túlkevés* minősítés).

De *közép* a barátság egy olyan számbeli limitáció által is, amely intenzitás-előírással indokolt; Arisztotelész azt mondja: az embernek sem sok, sem kevés barátja ne legyen, hiszen a barát közös élet folytatását kívánja, ezt pedig sok emberrel nem lehet tenni.

Maga a *barátság* *közép* tehát; véleményünk szerint középjellege manifestálódik a barát-ellenség axióma-variánsokbeli kombinációival. Ezekben a kombinációkban az emberi képességek harmóniája tükröződhet — a cselekvő, kognitív struktúrákkal önmagát is szociálisan kategorizáló személyiség: összehangolódása, ellenállása; az egyensúly és a kongruencia.

Nem mond-e ellent a *közép*nek az, hogy a bemutatott szociálpszichológiai tanulmányok nem 50—50%-nyi megoszlású ellentétes: pozitív-negatív (barát-ellenség, felfogásbeli egyetértés-felfogásbeli egyet nem értés) minősítéseket tüntetnek ki?

Arisztotelésznél a *közép* olyan, mint a kör közepe: minden szélsőségtől azonosan távol van. Lukács szerint viszont: „a különösség nem pont, nem a megközelítés végpontja, mint az általánosság és az egyediség, hanem terület, mozgástér. Ez a megállapítás tovább konkretizálja az etikai *közép* lényegét és funkcióját, mint eddig lehetséges volt. A *közép* pusztán formális jellegét már korábban is kiegészítettük a harmónia tőle elválaszthatatlan tartalmi meghatározásával. Most megmutatkozik, hogy a harmónia célul kitűzött módjai — függetlenül attól, hogy milyen mértékben

érik el — pluralisztikus jellegűek: minden egyediségnek rendelkeznie kell a harmónikus beteljesülés saját módjával, de ezek, ha valódi beteljesülések, mind a közép tételezését realizálják. Csak így őrződhetik meg, és emelkedhetik ugyanakkor magasabb fokra a különösen a megszüntetett egyediség. Tehát a közép nem pont, hanem terület, mozgástér.” (Lukács, AET, 37—38.)

Ez a felfogás, amely a *különösséget* nem ponttal szimbolizálható középként, hanem, kiszélesítve: *mozgástérrel* (mezővel) szimbolizálható középként fogja fel — véleményünk szerint előképe lehet a dolgozatunkban reflektált szociálpszichológiai felfogásnak.

A dolgozatunk első részében ismertetett, egy típusba fogható szociálpszichológiai vizsgálatok olyan séma érvényességét igazolják, amely séma kiegyensúlyozottságát, harmóniáját nem feltétlenül egynemű alkotóelemek, nem is ellentétes — ám fele-fele megoszlásban fellelhető alkotóelemek biztosítják. A jellemzett vizsgálatokban a kognitív struktúrák harmóniája ellentétes de együtt közvetítendő entitásokból adódik: egy különösként konstituálódó mozgástér (közép) megszerkesztése eredményeként.

Mindaz, amit az egyensúlyi séma és kongruencia előképéről, a lukácsi *különösségről* elmondtunk, inkább körvonalait rajzolta le ennek az előképnek, s nem adta részletes, kidolgozott ábrázolását.

Anélkül, hogy a részletes kidolgozásnak akárcsak az illúzióját is keltenénk, az arisztotelészi *közép* és a lukácsi *különösség* pusztán érintőleges összevetéséhez is szükséges az alábbiak meggondolása: Arisztotelész szerint „mindenben, ami folyamatos és osztható, található túlzás, hiány és közép, és ezek vagy a dolgok egymáshoz való viszonyában, vagy a dolog hozzánk való viszonyában ilyenek”. (Arisztotelész, EE, 33.) Az erkölcsi erény elérése azért is nehéz, mert az mindig az egyes emberhez szükségképpen viszonyított közép (tehát egy „mozgó”, dialektikus közép); viszonylagosságát, mozgékony voltát példázza másrészt az a tény is, „hogy a középhez viszonyítva nem mindig ugyanott helyezkedik el az egyenlőtlenség és hasonlóság, hanem némelykor a túlzó, némelykor meg a hiánnyal kapcsolatos lelki alkattól könnyebb az átmenet a középsőhöz.” (Arisztotelész, EE, 38.)

Nem minden esetben feltétlenül azonos tehát a közép távolsága a túlzás és a hiány szélsőségétől: némelykor az egyikhez, némelykor a másikhoz lehet közelebb. Ez a megengedés bizonyos fokig oldja az arisztotelészi *közép* rigorózusságát. (Vö.: „Például a testedzés esetében a túlzás egészségesebb a hiánynál és közelebb van a középhez, míg a táplálkozásban a hiány egészségesebb a túlzásnál.” Arisztotelész EE, 38.)

Lukács közép-értelmezése jóval nagyobb mozgásteret enged meg (azaz „mozgékonyabb”, dialektikusabb), mint Arisztotelészé. Lukács esztétikai validitású művében az esztétika és a kritika feladatává teszi, hogy a középnek (a különösségnek) az alkotó által véghezvitt kiválasztását megvizsgálja — nem feledkezve meg arról: „egy sor van előttünk: az esztétika általános törvényszerűsége általában, a műfaj konkrét-különös törvényei, történelmi differenciálódás a műfaj fejlődésében, az egyes műalkotások egyéni formálása, és csak az utolsó fokon következhetnek be a középpont konkrét meghatározása. De ezzel nem statuálunk individualista relativizmust. Mert az általunk felállított, semmiképpen sem teljes, csupán a legelvszerűbb szakaszokat felmutató sor valóban sor, amennyiben jelzi az egyre pontosabban és konkrétan ható meghatározásokat, amelyek csak az egyéni műalkotásokban zárulnak le igazán” (Lukács, 136.)

Végül: Arisztotelész szerint a középtől távoleső szélsőségek elvetendőek, rosszak. Lukács árnyaltabb és engedékenyebb a szélsőségek (a különöstől távoleső egyes és általános) vonatkozásában. Hangoztatja: a szélsőségeknek is megvan a maguk jó-

gosultsága — nem lehet elutasítani, rossznak minősíteni az általánost és az egyest sem. Az objektív valóság egy-féle ugyan, ám „A mindennapi gyakorlattal kapcsolatos megismerés bárhol megrögződik, konkrét gyakorlati feladata szerint.”; „az elméleti megismerésben... a mozgás mind a két irányban, valóban az egyik szélsőségtől a másikhoz megy... a művészi visszatükrözésben a közép szó szerint középpé, gyűjtőponttá lesz, ahol összpontosulnak a mozgások.” (Lukács, 128, ill. 129.)

Természetesen az általános és az egyes különösként való elrendeződésének kérdését (a pszichikus egyensúlyi séma viszonylatában) sem lehetne elkerülni egy mostani lehetőségeinket meghaladó elemzés esetében. A *harmónia* és a pszichikus egyensúlyi séma részletes összevetése is teljesebbé tehetné az előadottakat. Befejezésül: azt a hipotézisünket is érvekkel kellene hatékonytá tenni, amely szerint Lukács *különössége* az információs egyensúly eklatáns példája.⁴

Dolgozatunk zárogondolataként a hiányosságok közül legalább az imént elő-
előadottakat fogalmazzuk meg; a folytatás elképzelt útját is megjelölve így.

JEGYZET

¹ Az ismétlést elkerülendő, eltekintünk az eljárás leírásától. Codol e tanulmányát részletesen reprodukáltuk. Vö.: *Világosság*, 17: 1976. 438—442. l.

² A kitöltés tulajdonképpen minősítést jelentett — 0—5-ig terjedő értékekkel kellett ez egyes lehetőségeket minősíteniük a kísérleti személyeknek. A nyolc lehetőség:

Barátaim barátai a barátaim.
Barátaim barátai az ellenségeim.
Ellenségeim barátai a barátaim.
Barátaim ellenségei a barátaim.
Ellenségeim ellenségei a barátaim.
Ellenségeim barátai az ellenségeim.
Barátaim ellenségei az ellenségeim.
Ellenségeim ellenségei az ellenségeim.

³ Az első és második axióma jelentéskörét tisztázandó, ismertetnünk kell: a nyolc lehetőség hogyan fogható két tömbbe — egy-egy axióma modifikációjaként — Rossignol és Flament szerint. Az első axióma állítása: Barátaim barátai a barátaim.

Az első axióma tagadása: Barátaim barátai az ellenségeim.

Ellenségeim barátai a barátaim.

Barátaim ellenségei a barátaim.

A második axióma állítása: Ellenségeim ellenségei a barátaim.

Ellenségeim barátai az ellenségeim.

Barátaim ellenségei az ellenségeim.

A második axióma tagadása: Ellenségeim ellenségei az ellenségeim.

⁴ Az információs és energetikai egyensúly jellemzéséhez, megkülönböztetéséhez — *Világosság* 17: 438—442. l.

IRODALOM

Arisztotelész — *Nikomakhoszi etika*. Budapest, 1971. Magyar Helikon

Arisztotelész — EE: *Eudemoszi etika*. In: *Eudemoszi etika. Nagy Etika*. Budapest, 1975. Gondolat

Codol (J.—P.) — Schème d'équilibre et normes sociales, *L'Année Psychologique*, 74: 1974.

Deutsch (M.) — Krauss (R.M.) — *Les théories en psychologie sociale*. Mouton et Co, 1972, Paris.

Garai (L.) — A francia szociálpszichológia — 1968 után, *Pszichinform*, 1972. (MTA Pszichológiai Intézete; kéziratként)

Garai (L.) — KP: Kategorizációs paradoxon megfigyelése kísérleti nagycsoportban, *Magyar Pszichológiai Szemle*, 33: 1976.

Louche (C.) — Les effets de la catégorisation sociale et de l'interaction collective dans la préparation et le déroulement d'une négociation inter-groupe, *Bulletin de Psychologie*, 28: 1974—1975.

Lukács (Gy.) — *A különösség mint esztétikai kategória*. Budapest, 1957, Akadémiai Kiadó.

Lukács (Gy.) — AET: *Adalékok az esztétika történetéhez*. Budapest, 1972. I. k. Magvető Kiadó

- Pichevin (M.—F.) — Poitou (J.—P.) — Le „biais d'équilibre": un exemple de consigne implicite, *Cahiers de Psychologie*, 17: 1974.
- Pichevin (M.—F.) — Rossignol (C.) — Représentation du groupe: structure du sujet et équilibre structural, *Bulletin de Psychologie*, 29: 1975—1976.
- Rossignol (C.) — Flament (C.) — Décomposition de l'équilibre structural, *L'Année Psychologique*, 75: 1975.
- Tajfel (H.) — La catégorisation sociale. In: Moscovici (S.) — *Introduction à la psychologie sociale*. Larousse, 1972, Paris. Tome I.

Tibor Balogh

CONSIDÉRATIONS SUR LA NATURE DE LA RELATION ENTRE LE SCHEMA DE L'ÉQUILIBRE PSYCHIQUE ET LES NORMES SOCIALES

L'auteur résume les oeuvres de *Codol, Pichevin—Poitou, Pichevin—Rossignol et Rossignol—Flament*. Ces études traitent du problème de l'équilibre et formulent une théorie particulière de celui-ci vérifiée expérimentalement.

La deuxième partie du travail s'occupe des questions de la catégorisation sociale jouant un rôle dans la réalisation de l'équilibre; enfin, l'auteur fait allusion à l'analogie ético-esthétique qui existe entre la théorie formulée dans les oeuvres mentionnées et la théorie du particulier d'après la conception de *G. Lukács*.

Тибор Балог

МАТЕРИАЛЫ К ХАРАКТЕРУ РЕЛЯЦИЙ, СУЩЕСТВУ УЩИХ МЕЖДУ СХЕМОЙ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО РАВНОВЕСИЯ И СОЦИАЛЬНЫМИ НОРМАМИ

Резюме

В своей работе автор излагает своё мнение относительно работ Кодоля, Пишвена — Поату, Пишвена — Россиньола, Россиньола — Фламанта. В этих работах рассматривается своеобразная, схема равновесия, обоснованная многочисленными экспериментами.

Во второй части работы автор касается вопросов социальной категоризации, играющих роль в формировании схемы равновесия. В заключение автор высказывает своё мнение относительно этического и эстетического хсодства рассматриваемой концепции равновесия, относительно трактовки *Лукачем* особенности как философской категории.

SZEMPONTOK AZ „ÉLET” FOGALMÁNAK JELENTÉSVÁLTOZÁSAIHOZ ORTEGA Y GASSET BÖLCSELETÉBEN

A XX. századi polgári filozófia történetének egyik rendkívül nagy népszerűsége szert tett, ugyanakkor ellentmondásoktól nem mentes, életműve egészét tekintve korántsem feldolgozott gondolkodója a spanyol José Ortega y Gasset. Tanulmányunkban megkíséréljük, hogy Ortega igen heterogén munkásságának szövevényéből kiemeljünk egy szálat, az *élet* fogalmát és szempontokat adjunk e kategória *majdan kidolgozandó, részletes kritikai analízise számára*.

Filozófiatörténeti közhely, hogy egy gondolkodó életművének elemzéséhez, értékeléséhez elengedhetetlenül szükséges filozófiai pályafutásának ismerete.¹ (Természetesen az életút egyáltalában nem azonosítható a gondolkodói fejlődéssel, amit a filozófia történetének nem egy figurája — a legplasztikusabban talán Schelling — illusztrál.) Ortega y Gasset esetében különösen ez a helyzet, hiszen egy ízig-vérig mediterrán karakterű, környezetével állandó dialógust folytató, a spanyol és európai szellemi és történelmi valóság legapróbb rezdüléseire is élesen reagáló filozófusról van szó. Ennek következtében rendkívül fontos Ortega munkásságának és a vele kapcsolatos kortárs filozófiai áramlatoknak párhuzamos, — jelen tanulmányban természetesen csak vázaltszerű — kifejtése.

Az Ortegáról szóló szakirodalomban már jónéhány kísérlet történt az életmű periodizálására.² E munkák közül az egyik legalaposabb, filológiai szempontból megbízható, Európa filozófiai életére is széles kitekintést nyújtó mű Ciriaco Morón Arroyo monográfiája³, melynek eredményeit dolgozatunkban messzemenően felhasználtuk. Morón Arroyo az életrajzi adatokat, Ortega filozófiai nézeteit és az őt ért elméleti hatásokat egyaránt figyelembe vevő és ezeket szerves egységbe fogó analízise során négy többé-kevésbé jól elkülöníthető fejlődésbeli szakaszt különböztetett meg, melyeket egy-egy filozófus nevével jelölt, így utalt arra a gondolkodóra, aki Ortega szellemi horizontját időszakonként alapvetően meghatározta. A négy filozófus: Hermann Cohen, Max Scheler, Oswald Spengler és Martin Heidegger. E gondolkodók munkássága jelentette azt a szellemi vonzóerőt, amely köré Ortega igen szerteágazó és egészében esszéisztikus jellegű filozófiájának „erőterei” — így az élet kategóriájával kapcsolatos fejtegetései is — elrendeződtek.

I.

Ortega munkásságának „szárnypróbálgatásai” az 1900-as évek elejére estek; ezt a rövid, kezdeti periódust az útkeresés és az ebből következő bizonyos fokú eklekticizmus jellemezték. Nietzsche és Schopenhauer, Renan és Bergson hatottak rá, de nézeteik sem tartalmilag, sem formailag nem álltak össze egységes egészszé, a benyomások kaleidoszkóp-szerű tarkaságban helyezkedtek el egymás mellett. A filozófiai profil megformálásának, kialakulásának időszaka nagyjából 1905-től vette kezdetét. Ortega tanulmányokat folytatott több német egyetemen, járt Lipcsében és Berlinben,

de a legdöntőbb hatást a neokantiánizmus fellegvárában, Marburgban töltött közel egy év jelentette, ahol Cohen és Natorp befolyása alá került.

A még részletes feldolgozásra és marxista értékelésre váró neokantiánus irányzat alapvetően úgy alakította át Kant filozófiáját, hogy a rendszerből következetesen kiiktatta a Kant számára elvileg megismerhetetlen „magánvaló dolog” fogalmát és a valóság egészét logikai jellegűnek tartotta, ami a newtoni matematikai fizikára épülő tiszta gondolkodás segítségével ragadható meg. Cohen az empirikus tartalomtól megfosztott „tisztá ész” Kant által használt fogalmát a „tisztá gondolkodás” vagy „tisztá megismerés” kategóriáival helyettesítette, mellyel a logikai szerkezetűnek tekintett valóság nézete szerint adekvátan megismerhető. A Kant filozófiájára jellemző dualizmus tehát végső fokon szcientisztikus feloldást nyert, ami a marburgi iskola tagjainál nem vezetett fiziko-matematikai monizmusához, hiszen más, a newtoni típustól különböző megismerésformák is megtartották viszonylagos autonómiájukat, de mindvégig alárendelt szerepet játszottak. A marburgiak világképének egységét a logika, azaz a fiziko-matematikai gondolkodás mint legmagasabb szintű megismerésmód biztosította. Az emberiség kultúrája szoros kapcsolatban állt, szinte feloldódott szcientisztikus jellegű világképükben. Helyesen állapította meg ezzel kapcsolatban Vajda Mihály, hogy „...elméletükben az egész emberi kultúra centrumává az egzakt tudomány válik, sőt maga a kultúra, az emberi alkotás egésze azonossá lesz a tudománnyal.”⁴ Kantiánus indíttatásából következően Cohen rendszerében helyet kapott az etika és az esztétika is, de másodrendűvé degradálódtak a tiszta gondolkodás összetatlan egyeduralkodása mellett.

A fiatal Ortega szellemi fejlődésére igen nagy hatást tett a Marburgban eltöltött közel egy esztendő, asszimilálta Cohen és Natorp nézeteit, így filozófiai pályafutásának első, nagyjából az 1910-es évek közepéig tartó szakaszát túlzás nélkül minősíthetjük neokantiánus jellegűnek. Hol és hogyan helyezkedik el, milyen szerepet játszik e szigorúan tudományos rendszerben az élet kategóriája? A kérdésre adott legegyszerelműbb válasz az 1910-ben keletkezett *Ádám a paradicsomban* c. tanulmányában rejtőzik.⁵

Természetesen nem teológiai jellegű munkáról van szó; a cím szimbolikus és az esszé részint filozófiai, részint esztétikai problémákat boncolgat. E tematikai dualizmus egymást kiegészítő egységét épp az élet egyértelműnek korántsem nevezhető, de végső fokon mégis egységes alapszemléletet sugalló kategóriája biztosítja.

Filozófiai szempontból Ortega egy rendkívül tágan értelmezett, önmagában is kettős „élet”-fogalmat használ: „A kövek, az állatok élnek: életek. Az állat látszólag saját ingereitől meghatározottan mozog; fájdalmat érez, kifejlődnek testrészei: ez az élete. A kő örök álomba merülve hever, mély álomban, ami a földre nyomja; a tehetlensége az élete, az ő. De sem a kő, sem az állat nem szerez tudomást arról, hogy él.”⁶ Az idézet szerint az élet az egész univerzumot átfogó, a valóság valamennyi jelenségére alkalmazható kategória. Első pillantásra úgy tűnik, mintha egy, a középkori hylomorfizmusra jellemző misztikus vízióról vagy reneszánsz panteizmusról lenne szó; valójában épp fordítva áll a helyzet, mivel a látszólag irracionális szemléletmód mögött végső fokon az abszolutizált racionalizmus misztifikációja bújkik meg. Egy dolog életén ugyanis Ortega nem a dolog mélyén rejlő valamilyen misztikus lelket ért, hanem a dolog létét — „egy dolog élete a léte”⁷ — mely lét a tiszta relációk összességében oldódik fel. Tehát egyetlen dolog sem azonos önmagával, hanem relációinak teljessége és az univerzum sem egyéb, mint viszonyokká szublimálódott dolgok totalitása. Az ember lényegileg abban különbözik az „élő világ”-tól, hogy tudatosul benne az élet és intellektusa segítségével képes megragadni, azaz törvényekben rögzíteni e relációkat. Ezt a folyamatot emeli ki Morón Arroyo is, mikor az alábbiakat írja:

„Az univerzális élet az ember teremtésével kezdődött a földön;... az ember létezése előtt a valóság káosz; amikor az ember egy szempontból veszi szemügyre a káoszt, ez kozmoszá változik, elrendeződik egy fókusz körül. E fókuszra vonatkoztatva — ami módszer, intelligencia — a dolgok intelligibilis helyet kapnak; így abban a mértékben önmaguk, amennyiben a többihez kapcsolódnak; ezért mondja Ortega, hogy minden egyes dolog léte tiszta relációkban oldódik fel.”⁸ A valóság egészére jellemző élet és az ember specifikumát adó univerzális élet — melynek kezdetét a tanulmány szimbolikusan Ádám megjelenésével illusztrálja — ezek szerint szintetizálhatók, a szintézis alapját pedig a gondolkodás képezi. Az élet kategóriája tehát teorikusan azt fejezi ki, hogy a relációk összességéből álló univerzum egésze a matematikai fizika logikáját felhasználó ráció segítségével végtelenül hosszú idő alatt az emberiség által tökéletesen meghódítható, birtokba vehető. A racionalisztikus „élet”-fogalom így szervesen beilleszkedik egy egészében coheni ihletésű világképbe.

Az eddigiek során megpróbáltuk néhány mondatban összefoglalni azt a filozófiai bázist, melyen a tanulmány voltaképp esztétikai természetű fejtegetése nyugszik. A ráció, a tudomány segítségével feltárt élet ugyanis absztrakt, melyen belül a konkrét dolgok funkciója csupán arra korlátozódik, hogy a törvényt hordozza, mintegy testi-anyagi valóságában jelenítse meg. Az absztrakt életen túlmenően azonban Ortega beszél a szintén viszonyok totalitását tartalmazó egyéni, individuális életről is, melyet néha a vitalitás terminussal jelöl. Nézete szerint ez az élet a tudományok logikai apparátusával megragadhatatlan, a konkrét élet birodalmának meghódítása csak a művészetek segítségével, bizonyos értelemben a művészetekben valósítható meg.

A Zuloaga festményeinek elemzéséből kisarjadó esztétikai meditációban hangsúlyozza, hogy a művészet igazi témája a kapcsolatok teljességét magába záró élet ábrázolása. A művészet ennek megvalósítása során a tudománnyal ellentétes utat fut be; míg az előbbi a valóság dolgait absztrakt összefüggésekben, törvényekben oldja fel, addig az utóbbi ellenkezőleg jár el, konkretizál, individualizál. A konkretizálás során megvalósítandó totalitás azonban reálisan nem kivitelezhető, csak virtuálisan lehetséges. Ennek következtében a festőnek nem a dolgot kell lemásolnia, hanem a festményben a dolog teljességét kell visszaadnia, új magasabb szintű életre emelve ezzel a tárgyat. Így a művészetnek — különösen a festészetnek — az ábrázolás során „...dezartikulálni kell a természetet az esztétikai forma artikulálása végett.”⁹ A festészet adekvát közege, kifejezési lehetőségeinek határa a kétdimenziós tér, kiindulópontja pedig a figurák, a térelemek viszonya. „A tér a koexistencia eszköze: a térnek köszönhető, hogy egyidejűleg különböző dolgok léteznek. Innen van az, hogy... egy kép annál tökéletesebb, minél jobban utal a vászon egy négyzetcentiméterére a többire. Ez a koexistencia feltétele....”¹⁰ Így a festményen ábrázolt dolgok, jelenségek mintegy kilépnek magukból, túlmutatnak önmagukon, az életet sugallják, ami — immáron nem csupán elméleti, sem csak esztétikai értelemben, hanem bizonyos fokig mindkettő egységeként — nem más, mint „...együttélés, koexistencia, viszonyok finom hálójának szövedéke.”¹¹ Ez a festményben konkretizálódott, eredetileg individuális élet a relációk totalitásának megjelenítésével tértől és időtől független, örök életté lényegül át és behatol a kultúrába, annak integráns része lesz. Végeredményben a festészet — általánosabban: a művészetek — feladata a teljes élet ábrázolásán keresztül az örök élet meghódítása. A festészet örök, ideális témája az ember a természetben, prototípusa pedig Ádám a paradicsomban. „Ki Ádám? Mindenki és senki sem: az élet. Hol van a paradicsom? Északi tájon vagy délen? Nem fontos: az élet hatalmas tragédiájának mindenütt jelenlevő színtere.”¹²

Úgy véljük, nem szükséges felhívni a figyelmet a tanulmány filozófiai és esztétikai eszmefuttatása között fennálló rendkívül szoros gondolatpárhuzamra. A gon-

dolatmenet mindkét valóságszférában egy végeredményben idealizált kiteljesedés felé mutat, melynek hordozója az anyagi világon belül a dolgokat relációkban feloldó tiszta gondolkodás, a művészetekben pedig az örök emberit kereső és a kultúra zárt objektívációjában rögződött tiszta érzés. A párhuzam mögött a tanítómester, Cohen áll, akinek esztétikai nézetei jelentős mértékben hatottak Ortega-ra. Igaz ugyan, hogy Cohen Esztétikája csak 1912-ben jelent meg¹³, Ortega szóbanforgó tanulmánya pedig 1910-ben keletkezett, de ez nem perdöntő, mivel Ortega 1907-ben Marburgban hallgatta Cohen esztétikai előadásait. Mint ismeretes, Cohen logisztikus rendszerében korlátozott helyet kapnak a művészetek, melyek csak az esztétika tudományának szűrőjén keresztüljutva nyerhetnek bebocsájtást az egészében racionalizált összképet mutató kultúra világába.

A coheni esztétika visszhangzik Ortega itt csak vázlatosan kifejtett kultúra-fogalmában, melynek igen jelentős eleme a festészet nemzeti jellegének háttérbe szorítása. „A festészet ideális témája... az ember a természetben. Nem ez a történeti ember, sem amaz: az ember, az embernek mint a Föld lakójának problémája. E problémát nemzeti típusra leszűkíteni annyi, mint anekdotikussá alacsonyítani.”¹⁴ A szöveg közeli hasonlóságot mutat Cohen Esztétikájának alábbi részletével: „A típus nem képezheti a művészet végső határát, mert csak az átlagembert jeleníti meg. Így a művészet mindig az etikai öntudat e két pólusa között mozog. A művészet éppúgy leszűkül, ha az egyén csupán nemzetivé válik, mint akkor, ha csak egyetlen ember képmása.”¹⁵ A coheni értelemben vett tiszta érzelem az, mikor az ember végtelen feladatként (unendliche Aufgabe) határozható meg. Ortega megfogalmazásában ez úgy hangzik, hogy „az ember: az élet problémája.”¹⁶ Végül — bár az érintkezési pontok sora még folytatható lenne — kiemelhető a szintén erős Cohen-hatást mutató Ádám-paradicsom, ember-környezet dualizmus: „A természet nemcsak úgy lép a műalkotásba, mint a tárgyi ember természeti feltételeinek összessége, hanem úgy is mint az ember környezete. Az embernek feloldhatatlan viszonyban kell maradnia a természettel és ugyanígy a természetnek az emberrel.”¹⁷

Részösszegzésként megállapítható, hogy Ortega életfogalmában — filozófiai profiljának egészéből következően — uralkodik a neokantiánus szemlélet. Az e módon megközelített és analizált élet integrálódik a matematikai fizika logikáján nyugvó tudományokba vagy a kultúrába és végső fokon idealizált jelleget ölt. A kiteljesedett élet vagy csak egy racionalizált világban vagy egy lényegileg racionálissá stilizált kultúra szférájában lehetséges. Így azonban az élet önmagával kerül ellentétbe; ideális színezete és történelemfelettivé misztifikált volta következtében önmagát fosztja meg kiteljesedésének konkrét folyamatától és ahelyett, hogy valódi teljességhez jutna, végeredményben üres absztrakcióvá változik. Ez az életfogalom radikálisan különbözik Ortega későbbi felfogásától, amennyiben épp az élet konkrét valósága, „itt és most”-ja hiányzik belőle.

II.

A spanyol gondolkodó filozófiai pályafutásának következő szakasza az 1910-es évek közepére és második felére esik. E periódus egyik legfontosabb műve az 1914-ben megjelent *Meditációk Don Quijotéről*¹⁸ című esszé. Az Ortega-interpreátorok nagy része megegyezik abban, hogy ez a könyv a később tanításának központi magjává vált ún. raciovitalizmus első expozíciója. Valóban, ha összehasonlítjuk az itt kifejtetteket a korábbi, döntően neokantiánus ihletésű korszak tanulmányaival, több eltérést figyelhetünk meg, melyekre rögtön kitérünk. Véleményünk szerint azonban

túlzás a későbbi Ortega koncepcióját belemagyarázni e korai írásába, olyan gondolatokkal felruházni, melyekhez még nem érkezett el, legfeljebb úton volt azok felé.

Az Elmélkedések egyik központi témája az élet és a kultúra viszonya. Erről egyebek közt az alábbiakat írja: „A kultúra purifikált tárgyakat nyújt nekünk, melyek valamikor a spontán és közvetlen élethez tartoztak, de most, hála a reflexió munkájának, tértől és időtől, enyészettől és szeszélytől függetlennek tűnnek. Az ideális és absztrakt élet zónáját alkotják, melyek örökké bizonytalan és problematikus személyes egzisztenciánk felett lebegnek. Egyéni élet, közvetlenség, körülmény — különböző nevek ugyanarra a dologra: az élet azon részeire, melyekből még nem távozott a bennük rejlő szellem, *logosz*.”¹⁹

A szöveg első pillantásra közeli rokonságot mutat Marburg szellemével, amennyiben a kultúra itt is az élet felett lebegő, tértől és időtől független idealitásként jelenik meg. Változást nem is elsősorban a kultúra, mint inkább az élet fogalmának, jelentés-tartalmának módosulásában fedezhetünk fel. E módosulás lényege pedig az, hogy az élet, a spontán élet pluralizálódik, nyitottabbá válik a dolgok, a konkrét valóság felé. Míg korábban az életnek — ha egyáltalában polgárjogot akart kapni — a marburgi konstruktivizmus szellemében kellett elrendeződnie és a kultúra szuverén birodalma a tudomány-erkölcs-művészetek szentháromságában öltött testet, addig most az élet a korábbi béklyóktól megszabadított lüktető spontaneitás és a kultúra sem más, mint reflexió a spontán életről. „A kultúra minden műve tolmácsolás, — az élet megvilágítása vagy kifejtése. Az élet az örök téma, a kimeríthetetlen tartály, az égő csipkebokor, melyből Isten hangja szól. A kultúra — művészet, tudomány vagy politika — politika — jegyzet, az életnek egy olyan önmagába visszaverődő módja, mely által csiszolódik és rendeződik. Ezért egyetlen kultúrális mű sem őrzi meg azt a kérdéses jelleget, mellyel az egyszerű élő valósághoz kapcsolódik. Azért gondolkodik a bölcs, azért reszket a költő, azért emelkedik akarata sáncára a politika hőse, hogy legyőzze az élet zabolátlan áradatát.”²⁰ Az élet — mint ahogy erre az idézetben is találunk utalást — épp spontaneitása, közvetlensége miatt egyben problematikus is és a kultúra feladata az, hogy a ráció, a fogalom segítségével az életet biztossá, biztonságossá tegye. „A kultúra itt nem maga az egész élet, hanem csak a biztonságnak, a szilárdságnak, a világosságnak egy pillanata. És nem arra használták a fogalom szerkezetét, hogy felépítsék vele az élet önkénytelenségét, hanem, hogy megerősítsék azt.”²¹ Azonban ez nem iktathatja ki, nem szüntetheti meg a spontán vitalitást, hiszen „...a kultúra és az értelem nem gyökerei, hanem csak virágai az Életnek.”²²

Ortega felfogásának módosulása a művészeteket illetően is változást mutat, meglazulnak a Marburgban kikovácsolódott esztétikai nézetek eresztékei. Megmarad ugyan a művészet elvont, történelemfeletti jellege, de míg a marburgi szisztéma az életnek a kultúrában történő teljes feloldódását, asszimilálódását követelte meg és ezzel magát az életet is üres elvonatkoztatássá változtatta, most az ideális művészet meghagyja a spontán életet természetes feldolgozatlanságában, ami bizonyos fokú dualizmus kialakulásához vezet: „A művészi műnek fényt-hozó, ha úgy tetszik *luciferi* hivatása van, a szellem többi formáját kell megvilágosítania. Az a művészi stílus, mely nem tartalmazza saját tolmácsolásának kulcsát, csak kétes értékeket teremt. A nagy stílus olyan mint egy csillag-világ, mint egy magas hegyorom, melyen győzelmesen török meg az élet világossága. A művész nem úgy ontja a verseket, mint virágait a márciusi mandulafa: fel kell emelkednie saját maga, saját életének önkéntessége, természetessége fölé. A nagy művész méltóságos saskörzésekkel repül saját szíve és a körülötte levő világ fölött. Ritmusai, színei, vonalai, érzései mögött hatalmas elmélkedő-képességet fedezhetünk fel. Minden nagy stílust viharok-feletti nyugalom leng körül.”²³

Mindezek a — csupán néhány idézettel illusztrált — változások egy Marburg szellemét elhagyni készülő, távozófélben levő filozófust mutatnak. Felvetődik a kérdés, hogy milyen motívumok hatására történt meg ez az eltávolodás, kik lendítették tovább Ortégát, kik voltak szellemi mozgatóerői? A módszertani változások mögött kétségtelenül felfedezhetjük Max Scheler befolyását, aki 1913-ban írta meg *A szimpátia érzelmének fenomenológiája és elmélete* c. munkáját.²⁴ Ezekben az években dolgozott *Formalizmus az etikában és az anyagi értéketika* című művén is.²⁵ A szerelem persze egyikükénél sem döntően érzelmi jelentésű; inkább egyfajta módszertani beállítódást jelent, melynek értelmében a szerelem nyitás, kitárulkozás a dolgok felé, hogy megragadhatssuk azok igazi lényegét. Ez a beállítódás témák sokaságával lát el bennünket, melyek rubintszínű bora kicsordul a kultúra (tudomány-erkölcs-művészetek) neokantiánus metszésű aranykelyhének peremén. Scheler hatása természetesen nem jelenti nézeteinek szolgálai átvételét, hiszen azok egy általános értékelmélet keretein belül fogalmazódtak meg, Ortega pedig a dolgokra transzponálja e módszertani előfeltevéseket, így később, mikor Heidegger egy új ontológia nevében radikális bíráltnak veti alá a scheieri axiológiát, Ortega — bizonyos határokon belül — joggal utalhat a Meditációkra, mint az ontológiai fordulat egyik előzményére.

Georg Simmel a másik gondolkodó, aki messzemenően meghatározta a Meditációk gondolkörét. *A kultúra fogalma és tragédiája*²⁶ című 1912-ben megjelent munkájában — melyben az élet és a kultúra viszonyával foglalkozik — megállapítja, hogy a kultúra nem más, mint kulturális produktumokat létrehozó teremtő aktus. Noha a kultúrtermékek az életből erednek, e szférából kiemelkedve mégis saját életet élnek a kultúra immanens logikai törvényei szerint. Az ebben az értelemben használt kultúrfogalom — atemporalitásával és biztonságot nyújtó voltával együtt — fellelhető Ortega esszéjében is.

Scheler és Simmel hatása ellenére azonban még nem szakadnak el, legfeljebb meglazulnak azok az ideológiai szálak, melyek Ortégát Marburggal összekötik, ezért jogosnak érezzük Morón Arroyo összegző szavait: „...a Meditációk *Don Quijoté*-ről nincs ellentétben Marburggal és annak horizontján sem esik kívül: az Elméletek váza továbbra is a kultúra, mint az élet teljessége. Ebben az értelemben Max Scheler és Simmel összhangban vannak Marburggal. Ezenfelül Ortega fenntartja, hogy a kultúra elvekből kiinduló konstrukció, ami hiányzik a másik két filozófusnál. Azonban velük együtt, Cohennel szemben kiemeli az élet teljességét. Ez arra az útra vezeti, melyen majd elérkezik az élet primátusához; de a Meditációkban ez még nem történik meg.”²⁷

III.

Ortega pályafutásának következő szakasza az 1920-as éveket öleli fel. E korszak egyik legjelentősebb — és az „élet” értelmezése szempontjából különösen fontos — munkája az 1923-ban megjelent *Korunk feladata*.²⁸ Az alábbiakban először megkíséreljük felvázolni a mű keletkezési körülményeit, célját és fő gondolatmenetét — melynek középpontjában az élet analízise áll —, ezt követően kitérünk az Ortégát ért szellemi hatások érintőleges ismertetésére, végül megpróbálunk rövid, kritikai szempontokat sem nélkülöző értékelést adni az esszéről.

Úgy véljük, nem szükséges hangsúlyozni, hogy a könyv válságkorszak terméke. Jelenti ez egyfelől a természettudományos világkép megrendülését, hiszen — mint köztudott — az einsteini relativitás-elmélet csak az 1920-as évek elején tett szert nagyobb népszerűsége (Ortega épp a *Korunk feladata* egyik függelékében foglalkozik

az einsteini világgéppel, tehát abban az időben, mikor Bergson is megjelenteti *Tartam és egyidejűség* című munkáját). A radikális természettudományos változások mellett másfelől jelentős társadalmi megrázkódtatások is történtek, melyek a világháború, a forradalmi mozgalmakon, az 1917-es oroszországi földinduláson túl sajátos spanyolországi eseményekkel is színeződtek, nevezetesen a spanyol gyarmatosítók 1921-ben Marokkóban elszenvedett katasztrófális vereségével, ami nagymértékben hozzájárult Primo de Rivera reakciós katonai diktatúrájának bevezetéséhez 1923-ban.

A — nyugodtan mondhatjuk — krizishangulatból következően a mű célkitűzése egyrészt feltárni azokat az okokat, melyek az európai kultúra alapvető megrendüléséhez vezettek, másrészt felvázolni a kiút perspektíváit, meghatározni korunk feladatát.

A könyv alapproblémája — korábbi munkáihoz hasonlóan — ezesetben is az élet és a kultúra egymáshoz való viszonya. Ortega szerint korunk egyik fő jellegzetessége e két valóságszféra belső egységének felbomlása, minek következtében Európát a — döntően, de nem kizárólag ismeretelméleti jelentéstartalmat hordozó — relativizmus illetve racionalizmus egymást mereven kizáró kettőssége uralja. Ismeretelméletileg a relativizmus feloldja az igazságot az emberi élet állandóan mozgásban levő, dinamikus sokféleségében. A racionalizmus az ellenkező végletbe esik; abszolút és változatlan igazságot posztulál, melynek megragadásához elengedhetetlenül szükséges minden eleveenség és spontaneitás, egyszóval az élet egészének kizárása. Relativizmus és racionalizmus — általánosabban megfogalmazva: élet és kultúra — egyaránt hamis végkövetkeztetéshez jut el; hol az élet „falja fel” gyermekét, a kultúrát, hol a kultúra kebelezi be az őt szülő életet. Végeredményben mindkét megkövesedett álláspont egyoldalú, melyek közvetíthetetlen ellentétben állnak egymással szemben. Nézete szerint ez a dualizmus Európa jelenlegi válságának lényegi alapja, de egyben felszíni tünete is, ebből következően korunk feladata az élet és a kultúra szintézise, reintegrációja.

Itt merül fel a kérdés, hogy megvalósítható-e ez a feladat, és ha igen, hogyan? Ortega válasza a kérdés első részére feltétlenül igenlő, a második részre adandó felelet azonban már összetettebb. Felfogása szerint a szintézis azért lehetséges, mert a kultúra voltaképp vitális termék, a spontán életből sarjad ki. „Most adhatjuk meg a „kultúra” szó pontos jelentését. Ezek a vitális, és ezért szubjektív, intraorganikus tevékenységek — objektív törvényszerűségek valóraváltói —, amelyek egy életen kívüli mozzanathoz igazodnak, ezek a tevékenységek jelentik a kultúrát. E kifejezés nem bizonytalan jelentésű. A kultúra bizonyos élettani tevékenységekben áll, amelyek nem inkább és nem kevésbé élettaniak, mint az emésztés, a helyváltoztatás.²⁹ Ha viszont a kultúra az életben gyökerezik, meg kell határozni, körül kell írni az élet fogalmát, melyet Ortega—Simmelt parafrázálva, akinek szerepére még visszatérünk — a következőképpen definiál: „Az ember élete... egy transzcendens dimenziót rejt magában, mintegy kilép önmagából és részt vesz valamiben, ami nem ő, más, mint ő. Ezt a dimenziót a gondolkodás, az akarat, az esztétikai érzés, a vallásos érzület alkotja. ...Az élet — mondja Simmel — pontosan az, hogy több, mint élet; ami immanens benne, az önmagán túlvezető mozzanat.”³⁰

Az élet egyfelől spontán kreativitás, másfelől állandó túllépés önmagán, ami a kultúrában objektíválódik, abban nyer kiteljesedést. Ennek következtében a tradicionális, XIX. századi — alapvetően neokantiánus fogantatású — kultúrafogalom módosításra szorul; élet és kultúra immanens kapcsolatát illusztrálандó, a kultúra imperativusait ki kell egészíteni a megfelelő vitális imperativusokkal.³¹

IMPERATIVUS

	<i>Szellemi</i>	<i>Vitalis</i>
gondolkodás	igazság	őszinteség
akarás	jóság	cselekvési kedv
érzés	szépség	gyönyörködés

A kettős imperativusok tehát élet és kultúra egységét hivatottak megvalósítani.

További vizsgálódást igényel, hogy korunk alapvető dichotómiája mikor alakult ki, hiszen „...nem szabad elfelejteni, hogy a kultúra, a ráció, nem öröktől fogva vannak a földön.”³² E rövid történetfilozófiai visszapillantás időrendileg legkorábbi állomása az ókori kelet, melyet Ortega — lényegileg szellemtörténeti kiindulópontján túlmenően nézetünk szerint nem indokolatlanul — élesen szembeállít Európával. „Índiában vagy Kínában sem a tudomány, sem a morál nem érte el soha, hogy független hatalommá váljék és a spontán életen... uralkodjék. A keleti ember többé-kevésbé mély vagy találó gondolkodása sohasem függetlenítette magát a szubjektumtól, hogy szert tegyen arra a tiszta objektív egzisztenciára, amit, például, az európai tudat előtt egy fizikai törvény képvisel. ...a Kelet... kultúrája nyilván kevésbé kultúra, mint a miénk, kevésbé gyökeresen valósítja meg azt az értelmet, melyet a kultúra szónak mi adunk. Európa dicsősége és néha tragédiája viszont éppen az, hogy az életnek ezt a transzcendens dimenzióját a végső konzekvenciáig elhordozta.”³³

Élet és kultúra, spontaneitás és ráció a klasszikus görög korban, Szókratész fellépése idején válnak el egymástól; ez az eltávolodás gyors és radikális. Szókratész felfedezi a folyton változó, állandó mozgásban levő dolgok mögött a tiszta fogalmak birodalmát, melynek nyugodt méltósága mellett a spontán élet ironikus gesztussá törpül: „*Szókratész korának feladata* tehát abban a szándékban állott, hogy a spontán élettől eltávolodva, azt a tiszta értelemmel háttérbe szorítsa. ...ez a törekvés bizonyos dualitást ültet létünkbe...”³⁴

Alapvetően ez a felfogás hatja át a „keresztényi lelkületű” középkort, melynek a földi élet iránt érzett egészében lekicsinylő attitűdje túlon túl ismert ahhoz, hogy részletesen foglalkozzunk vele. „...a keresztény nem az élet feletti megfontolásokból indul ki, hanem annak a kinyilatkoztatásából, hogy egy legfőbb realitás, az isteni lényeg, minden tökéletesség forrása.”³⁵

A következő lépcsőfokot a XVIII—XIX. század jelenti, ami Ortega szerint úgy bírálta a múltat, hogy közben annak foglya maradt és a ledöntött évezredes bálványok helyébe azok modern megfelelőit állította. „A kultúra, a legfőbb érték, amire a két „pozitív” század törekedett, ugyancsak ultravitalis entitás, amely a modern értékelésben ugyanazt a helyet foglalja el, mint amelyet azelőtt az örök boldogság töltött volt be. ...A legfőbb realitás — Jóság, Igazság, Szépség — attribútumai eltorzultak, elszakadtak az isteni személyiségtől és maguk váltak istenségekké.”³⁶

Végeredményben az egész európai fejlődés félresiklott, vakvágányra tévedt és miközben állandóan az általa kreált abszolút értékek felé tekintgetett, elvesztette szeme elől az élet talaját, melyből eredetileg származott. „Elérkezik a pillanat, amelyben maga az élet, amely mindezt teremtette, leborul a saját műve előtt és szolgálatába áll. A kultúra objektívalódott, szembefordult a szubjektivitással, amely létrehozta. Ob-jectum, Gegen-stand ezt az ellenpontot jelenti, amely saját magára támaszkodik és szembefordul a szubjektummal, mint ennek törvénye, szabálya, kormányzata.”³⁷

Ortega úgy véli, hogy a XX. század képes megszüntetni ezt a dualizmust és egyesíteni fogja az életet a kultúrával, aminek döntő mozzanata az, hogy a tiszta ész „mondjon le” és adja át helyét a vitalis észnek. „Korunk feladata, hogy a rációt ves-

sük a spontán mögé. ...Az új korszak feladata a viszony teljes megfordítása s annak a kimutatása, hogy a kultúrának, a rációnak, a művészetnek, az etikának az életet kell szolgálnia.”³⁸

A mű rövid, kritikai értékelése előtt szeretnénk néhány mondatban felvázolni azokat a gondolati forrásokat, melyekből Ortega merített. Élet és kultúra kapcsolatának vizsgálata igen elterjedt, népszerű — ha úgy tetszik: „divattéma” — volt a kor Németországában, tehát a spanyol gondolkodó sem a téma eredetiségére, de a kérdés megoldásának újszerű voltára sem tarthat igényt.

A *Logos* 1912-ben közölte Simmel A kultúra fogalma és tragédiája című tanulmányát, melynek gondolatai felbukkannak 1918-ban megjelent *Életszemlélet*³⁹ című könyvében is. A simmeli fejtegetések — melyekre egy korábbi idézetben már utaltunk — igen nagy hatást gyakoroltak Ortegára, de a párhuzamok mellett lényeges különbségek is megfigyelhetők. Az egyik ezek közül abban áll, hogy Simmelnél a spontán élet aktív és gyakorlati, de nélkülözi az Ortegánál fellelhető biológista tónust, ami elsősorban spanyolországi hatásokra vezethető vissza.⁴⁰ Emiatt a spontán élet simmeli fogalma nem annyira fiziológiai jellegű, inkább a mindennapi élet fogalma illik rá. A másik lényeges eltérés az, hogy Simmelnél az élet önmagában nem a legfőbb érték, csak amennyiben a kultúra szolgálatába áll. Így a kultúra kevésbé vitális színezetű, mint Ortegánál.

A *Logos*-nak ugyanabban a számában jelent meg Rickert Vitális értékek és kulturális értékek című tanulmánya, melynek gondolatanyaga megtalálható az 1920-ban publikált *Életfilozófia* c. munkájában is. A tanulmány „élet”-fogalma rendkívül pontatlan, többértelmű, néha erősen biológista; alapmondanivalója, hogy az élet nem önérték, csak eszköz értékek létrehozására és csak ez az autentikusan humánus élet. Az értékek pedig úgy vitalizálhatók, hogy az életet a kultúrértékek szolgálatába állítjuk. Ezek a gondolatok — módosított formában bár, de — szintén megtalálhatók a Korunk feladatában.

Végül jelentős Spengler befolyása is, akinek 1918-ban megjelent A nyugat alkonya című művének hatására fordul Ortega érdeklődése a történelem felé. Ezt a Korunk feladatában található — korábban ismertetett — történetfilozófiai fejtegetés is illusztrálja.

A műről szóló rövid értékelésünket mindenképp azzal az általános természetű megállapítással kellene kezdenünk, hogy a Korunk feladata — ellentmondásossága, belső következetlenségei ellenére, melyekre rögtön kitérünk — Ortega egyik legjelentősebb alkotása. Fontossága nézetünk szerint abban áll, hogy tudatosította a kor polgári közvéleményében a kapitalizmus újabb válságperiódusát. Ennek következtében a könyv legmaradandóbb részei azok a fejtegetések, melyek — alapvetően polgári talajon állva, de — feltárják, nyilvánvalóvá teszik a polgári társadalomban uralkodó elidegenedett viszonyokat, annak ellenére, hogy a diagnózis és a terápia végső fokon tüneti marad. Ortega úgy véli, hogy az elidegenedés alapja élet és kultúra kettéválása és e válságjelenség elemzése során tagadhatatlanul értékes részkonzekvenciákhoz jut, melyek néhány esetben anticipálják Heidegger későbbi fundamentál ontológiáját, illetve történetfilozófiáját. Így pl. négy évvel a Sein und Zeit megjelenése előtt analizálja a Gegenstand szót és ebben az emberrel idegen tárgyi világ nyelvi kifejeződését véli megpillantani; az európai — alapvetően racionalisztikus — fejlődés történetfilozófiai áttekintése pedig előlegzi azt a kritikai mozzanatot sem nélkülöző szemléletmódot, melyet Heidegger később metafizikai korszakként határoz meg.

E részeredmények ellenére ugyanakkor a korunk feladata több alapvető fogyatékoságban szenved, fejtegetései számos esetben elfogadhatatlanok. Az első és talán leg súlyosabb kifogás a biológizáló alaptónus ellen emelhető, mégpedig két szempont-

ból is. Ez egyrészt Ortega racionalizmus-ellenes kritikájával áll kapcsolatban, ami dióhéjban úgy foglalható össze, hogy az európai racionalizmus — mint ismeretes — egyeduralomra tört és az ontológiailag heterogén valóság egészét racionális jellegűvé homogenizálta. Ennek az irányzatnak a legkonzekvensebb képviselője a hegeli rendszer, melyben az anyagi és a szellemi valóság egésze feloldódik a logika egyneműsítő közegében és végeredményben pánlogizmushoz vezet. Ortégának e homogén racionalizmust illető bírálata helyes, de kritikája során az ellenkező véglethez érkezik és — mivel nem ismeri e ráció dialektikusan ellentmondásos ontológiai státuszát — metafizikus szemléletet juttat érvényre, a „pánbiológizmus bűnébe esik.” Amíg Hegel a valóságot, különösen a társadalmi lét egészét a tiszta logika „rangjára emeli”, addig Ortega „lefokozást” hajtott végre, amennyiben a társadalmi létet egy nála alacsonyabb létszférára, a biológia szintjére degradálja és ezzel a hegelivel ellenkező előjelű homogenizálást valósít meg. Másrészt a biológizmus — önmagában véve hibás kiindulópontján túlmenően — Ortega filozófiai pályafutásának szempontjából is szellemi tehertétel, mivel a Heideggert anticipáló fejtegetések e biológizáló horizont keretein belül fogalmazódtak meg és sohasem érték el egy fundamentál ontológia radikalizmusát. Ezért Ortega hiába tartott igényt időbeli prioritásra Heideggerrel szemben, követelése csak egyes gondolatok esetében jogosult, egészében viszont indokolatlan. Az élet fogalma a Korunk feladatában mindvégig biológizáló, illetve pszichológiai: „Az emberi élet kitüntetetten pszichológiai élet.”⁴¹ Emiatt válik nála központi jelentőségű történetfilozófiai kategóriává a generáció, melynek problematikájára dolgozatunkban nem térhetünk ki.

Ortega felfogásának további hiányossága, hogy az általa is bírált élet — kultúra merev dualizmusa között hiányoznak a társadalmi lét közvetítő kategóriái, hiszen az elidegenedett kultúra csak következménye és legfeljebb szimptómája az elidegenedett társadalmi viszonyoknak. Emiatt a reszintetizáló törekvés is elvont, illuzórikus marad, a kettős imperatívus elmélete sem oldja fel az ellentétet, legfeljebb nyilvánvalóbbá teszi azt és kifejezi a megszüntetésére irányuló óhaját. A jelenség spontán terminológiai lecsapódása a kétértelmű kategóriák használata, melyek hol az étellel, hogy a kultúrával egyező jelentésűek, így pl. maga a kultúra egyik szövegösszefüggésben „spontaneitást”⁴², máskor „szellemi életet”⁴³ jelöl.

Összegezve az eddig elmondottakat megállapíthatjuk, hogy a Korunk feladata részértékei ellenére is meglehetősen problematikus mű, melynek végkövetkeztetései erősen vitathatók és ma már filozófiailag is messze túlhaladottnak mondhatók. A könyv legfőbb érdeme talán „korhúsége”, az, hogy igen jól élénk tudja varázsolni a korhangulatot.

IV.

Ortega munkásságának utolsó, időben leghosszabb periódusa az 1920-as évek végével kezdődik és a filozófus 1955-ben bekövetkezett haláláig tart. A radikális fordulópontot 1927, a Lét és idő megjelenése jelenti és Heidegger hatása a továbbiakban messzemenően meghatározza Ortega filozófiai profilját. Ortega Heideggerhez való viszonya — akire először 1929-ben utal — igen jelentős, de legalább annyira ellentmondásos is. Az ellentmondásos viszony alapja az, hogy Ortega egyrészt rendkívül nagyrabecsüli, elismeri a német filozófust, másrészt kezdettől fogva jellemző rá egyfajta ideges féltékenység Heideggerrel szemben, több kategóriát illetően időbeli elsőbbséget követel. Ez már 1929-ben tapasztalható, midőn Madridban a *Mi a filozófia?* című előadássorozaton az alábbi észrevételt teszi: „Ezek a mindennapi kifejezések mint valahol találni magunkat, világ, foglalkozni valamivel, most szakter-

minusok az új filozófiában. Hosszasan lehetne beszélni mindegyikről és így csak arra hívom fel a figyelmet, hogy az alábbi meghatározás: „élni annyi mint egy világban találni magunkat”, csakúgy mint e konferencia valamennyi fő gondolata megtalálható a műveimben. Főleg az egzisztencia gondolatára hívom fel a figyelmet, mely számára időbeli prioritást követel. Ezért nagy örömet jelent annak elismerése, hogy az új német filozófus, Martin Heidegger az, aki legtovább jutott az élet analízisében.”⁴⁴

Megmutatkozik ez az ellentmondásos viszony a heideggeri filozófia megismerése után használt terminológiában is, amennyiben egyrészt jónéhány kategóriát, nyelvi fordulatot átvesz, másrészt ezeket gyakran más értelemben használja, néha homályossá vagy többértelművé teszi őket, gondosan retusálja a fogalmakat, hogy ezek munkássága korábbi szakaszaira is transzponálhatóak legyenek, mellyel szintén szellemi előidejűségét igyekszik bizonygatni. Több fontos heideggeri fogalmat pedig mellőz.

Az alábbiakban kísérletet teszünk arra, hogy tömören összefoglaljuk Ortégának az élet fogalmával kapcsolatos legfontosabb nézeteit. Megpróbáljuk összevetni Heidegger és Ortega ontológiájának alapkategóriáit, ügyelve a hasonlóságok mellett nem lényegtelen eltérések kimutatására is. Ortega e kérdésekkel — egyebek mellett — két előadássorozatban foglalkozott, az elsőt 1929-ben tartotta *Mi a filozófia?*⁴⁵ a másikat 1932–33-ban *Metafizikai előadások*⁴⁶ címmel.

Az első alapvető különbség Heidegger és Ortega között a lét fogalmának alapvetően eltérő értelmezésében rejlik. Mint ismeretes Heidegger filozófiájában a lét a legátfogóbb, legegyetemesebb kategória: „A lét mint filozófia alaptémája nem egy fajtája a létezőnek, és mégis minden létezőre vonatkozik. Egyetemessége magasabb annál, hogy keressük. A lét és a létstruktúra minden létezőn túl és egy létező minden minden lehetséges meghatározásán kívül fekszik. A lét maga a transzcendens.”⁴⁷ Transzcendens voltából következően a lét Heideggernél fogalmilag megragadhatatlan, az ontikus szférán túlnyúló ontológiai kategória, ami élesen szembeáll a lét tradícionális, Heidegger szerint az európai fejlődés ún. metafizikai korszakára jellemző interpretálásával.

Ortega szintén bírálja a tradícionális létfogalmat, melyet azonos — véleménye szerint helytelen — módon ragadott meg mind az „ókori realizmus” mind az „újkori idealizmus”, amennyiben a lét mindkét esetben végső, önmagán nyugvó, statikus kategóriává vált. Descartes ezen álláspont legkonzekvensebb képviselője, aki a szubsztanciát úgy határozza meg, hogy „*quod nihil aliud indigeat ad existendum*.”⁴⁸ A szubsztanciális lét tehát egyben sufficiens, azaz elégséges lét. Ortega e mozdulatlan, holt léttel szemben dinamikus létfogalmat próbál kidolgozni, melynek fundamentuma a szubjektum és az objektum egymást kétségbevonhatatlanul feltételező koexistenciája. A két létmozzanat egymást kölcsönösen feltételező voltából következően ez a lét nem sufficiens, hanem indigens, azaz szükséges szenvedő, hiányos, ezért dinamikus, cselekvő lét (*ser actuante*). Ortega dinamikus létfogalma tehát alapvetően abban különbözik a heideggeritől, hogy kizárja belőle a transzcendenciát, miáltal a lét megmarad az ontikus szférán belül és elveszti a Heideggernél fellelhető ontológikus státuszt, így sokkal konkrétabb, profán kategóriává válik. Az ontikus és ontológikus megkülönböztetését elutasító, látszólag igen elvont metafizikai tételből messzemenő következmények adódnak, melyekre a későbbiekben még feltétlenül kitérünk.

E metafizikai természetű különbségtétel után próbáljuk meg szűkebbre vonni vizsgálódásunk körét. Mint ismeretes, a lét heideggeri analízise sohasem készült el, a Lét és idő-ben az általa kikerülhetetlennek tartott és a lét analízise számára előfeltételként tekintett emberi létezés, a *Dasein* elemzésével foglalkozik, hiszen nézete szerint az ittlet „itt”-je az, amiben a lét feltárul, megragadható. Láttuk, hogy Ortega Heideggernél sokkal evilágibb, mozgalmassabb létfogalmat használ, melynek fókuszában az

élet áll. Azonban még mielőtt rátérnénk az ittlét ill. élet fogalmai között feszülő alapvető tartalmi különbségek kimutatására, szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy Ortega továbbra is az élet kategóriáját használja, így implicite visszautasítja Heideggernek az „élet” hagyományos, az életfilozófiákban használt terminusa ellen irányuló fundamentál ontológiai kritikáját: „Az élet sem nem tiszta tárgyszerű meglét, de még nem is ittlét... Az élet egy sajátos létmód, lényegszerűen azonban csak az ittlétben közelíthető meg... Az ittlét ezzel szemben ontológiailag sohasem határolható meg úgy, hogy életként (ontológiailag meghatározatlanként) és még valami másként jelöljük.”⁴⁹ Ortega minden valószínűség szerint azért ragaszkodik az élet fogalmához, mert így továbbra is érvényesnek tekintheti egyes korábbi — racio-vitalista ill. az azt megelőző — korszakában tett részmegállapításait. Megmarad tehát a kategória, de ismét — Ortega pályafutása során immáron negyedszer — ruhát cserél, új jelmezben, gyökeresen megváltozott jelentéstartalommal libben elénk. Az 1927 után használt életfogalom nem biológiai jellegű, elhalkul, háttérbe szorul a korábban oly harsány biológizáló hangvétel: „Mi az életünk, az életem? Naiv és nem megfelelő volna a kérdésre a biológia definícióival válaszolni és sejtekről, szomatikus funkciókról, emésztésről, idegrendszeréről stb. beszélni. Mindezen dolgok erős fundamentummal bíró hipotetikus valóságok, melyeket a biológia tudománya konstruál, ami az életem egy tevékenysége, ha azt tanulmányozom vagy annak kutatásával foglalkozom. Az életem nem az, ami a sejteimben zajlik... Bármit is mondjanak a testemről és bármit tegyenek ehhez a lelki alkatomról a pszichológia segítségével, ez már másodlagos sajátosságokra vonatkozik, melyek feltételezik a tényt, hogy élek és csak élve bukkan-nak rá, látják meg, analizálják, kutatják a testi- és lelki- dologiásgokat. Következésképp effajta válasz mégcsak nem is érinti azt az őseredeti valóságot, melyet most definiálni szándékozunk.”⁵⁰

Ittlét és élet azonban e szellemi pálfordulaton túlmenően is radikálisan különböző, egymással semmiképp sem azonosítható kategóriák. Heideggernél ugyanis „az ittlét ontikus kitüntetettsége abban áll, hogy ontológikus”⁵¹, tehát az ontikus valóság áttörése és a léthez való eljutás az ittléten keresztül valósítható meg. Ortega életfogalma — eltérő metafizikai indíttatásából következően — nem enged meg hasonló interpretációt, mivel nála nincs transzcendens lét. Az élet analízise során használja ugyan az áttetsző lét (ser transparente) fogalmát, de Heidegger ittlét-jétől eltérő értelemben. „Az élet nem misztérium, hanem épp az ellenkezője: a nyilvánvaló, a legnyilvánvalóbb létező és tiszta létéből, tiszta áttetsző létéből következően okoz gondot az, hogy elmerüljünk benne.”⁵² Heidegger és Ortega filozófiai kiindulópontjának különbözősége tehát nem teszi lehetővé, sőt kizárja ittlét és élet fogalmainak azonosítását.

Menjünk tovább egy lépéssel és kíséreljük meg összehasonlításunkat méginkább konkretizálni, szűkíteni. Heidegger konzekvens analízise az ittlét egyik létmódusához az ún. világban-lét (In der Welt-sein) fenoménjéhez vezet. A világban-lét Suki Béla interpretálása szerint „olyan átfogó és egységes fenomén, amely elsősorban nem a kozmikus világot jelenti, hanem az emberi valóságot, azt a módot, ahogyan az ember számára a természeti, az eszköz jellegű és az emberi környezet adva van, illetve ahogyan ebben a környezetben az ember existál.”⁵³ Nézetünk szerint ez az a kategória, mellyel Ortega életfogalma leginkább kapcsolatba hozható, „Az élet világban-lét”⁵⁴. Azonban a metafizikai kiindulópont eltérő voltából következően — ami Heideggernél ontikus és ontológikus megkülönböztetését, illetve egy transzcendens létfogalom posztulálását, Ortégánál pedig ennek tagadását jelenti — teljes azonosságról most sem beszélhetünk. Mivel Heideggernél az ittlét autenticitása a transzcendens lét felé való nyitottságban rejlik, a világban-lét az ittlét elidegenült létmódusává degradá-

lódik, ami elsősorban az átlagos mindennapiság önmagában véve nem mechanikusan bekövetkező, hanem bizonyos mértékig szubjektíve vállalt, tehát személyes mozzanatot is tartalmazó kategóriájával jellemezhető. Itt természetesen különbséget kell tennünk a között, amit Heidegger tekint elidegenedésnek és amit mi tartunk elidegenedett látásmódnak Heidegger filozófiájában, hiszen a polgári társadalomban létező elidegenedés-formákat úgy bírálja, hogy közben ennek foglya marad és végső soron egy még totálisabb elidegenedés áldozatává válik. Ez abban nyilvánul meg, hogy egyrészt az önmagában nem negatív jelenséggként felfogott átlagos mindennapiság az ittlétnek — legalábbis Heidegger szerint — nem szükségképpen érvényesülő elidegenedett lézési módja, másrészt maga az ittlét heideggeri fogalma is az elidegenedett szemléletmód kategóriális kifejeződése. Ortega immanens létfogalmából következően viszont a világban-lét, az élet az emberi létezés specifikus térénuma, tehát önmagában nem elidegenedett létszféra. Dolgozatunkban nem térünk ki arra, hogy e különbségtől eltekintve formai hasonlóságokat fedezhetünk fel a világban-lét struktúra-mozzanatai között, amennyiben mindketten három részelemet különböztetnek meg, bár ezek arculálása Ortégánál szintén egyéni színezetű.

Az eddig elmondottakból kiderült, hogy Heidegger ontológiájának középpontjában az ittlét, illetve ennek analízise, Ortégában pedig az élet kategóriája áll, ami sem az ittléttel, sem annak elidegenült létmódjával, a világban-léttel nem azonosítható. Ittlét illetve élet alapvető különbségéből eredően eltér egymástól e két létfenomén kulminációs pontja is, melyet mindketten az egzisztenciában vélnek megpillantani, persze korántsem azonos ontológiai tartalommal. Heidegger számára — mint ismeretes — az egzisztencia a világban-lét elidegenült szféráját transzcendáló, csúcspontjára érkezett ittlét. „Az ittlét lényege egzisztenciájában van. Ezért ezen a létezőn kimutatható jellegzetességek nem a valamilyen alakot öltő tárgyi létező meglevő tulajdonságai, hanem a számára mindenkor lehetséges létezési módok is, és csak azok.”⁵⁵ Az egzisztencia kategóriájával Ortega Metafizikai előadásaiban foglalkozik és azt a heideggeri megközelítésmódtól erősen eltérő értelemben használja. Az egzisztencia-hasonlóan Heideggerhez- nála is az ember kitüntetett ontológiai státuszával függ össze, de nem a transzcendens lét felé irányul, mivel ez Ortégánál hiányzik. Az egzisztencia fenomenje a spanyol gondolkodónál sokkal tradicionálisabb, közelítőleg azonos Arisztotelész enérgeia illetve a skolasztika actus-fogalmával, azok teleológiai túláltalánosítása nélkül. „Egzisztencia tehát *sensu stricto* kivitelezett, megvalósított létet jelent; összefoglalva: egy esszencia megvalósítását.”⁵⁶ Az esszenciát létrehozó dinamikus egzisztencia viszont feltételez egy közeget, melyben megvalósulhat. Bár ez az esszenciával szembenálló, tőle idegen, heterogén valóság, mégsem azonos a minden emberi létszférán túl elhelyezkedő heideggeri transzcendens léttel. „Mondjuk az ,egzisztálni helyett: megvalósítani az esszenciámat. Ezesetben élni nem más, mint magamon kívül megvalósítani az esszenciámat, vagyis azt, ami vagyok; magamon kívül alatt azt értem, ami esszenciámon kívül van, ami nem az én esszenciám, egy létemtől idegen elemet.”⁵⁷ Az egzisztencia fenomenje tehát ellenkező irányba mutat Heideggnél és Ortégánál: az előbbi esetében túl az ontikus szférán, a létezők világán, a lét felé, az utóbbinál egyfajta integrálódást, beágyazódást jelent a világba. A két eltérő perspektíva konkrét gyakorlati konzekvenciáira a későbbiekben még visszatérünk.

Első pillantásra talán paradoxnak tűnik, hogy az — egyébként sokkal részletesebb elemzést igénylő — világ fenomenje Heidegger egészében sokkal komorabb, tragikusabb hangvételű filozófiájában kevésbé problematikus, mint Ortégánál. A német filozófus „világ”-fogalma — igen leegyszerűsítve — kimerül az emberi életet komfortossá varázsoló viszonyrendszerek, apparátusok teljességében. Az igazi konfliktus nem az ember és a világ, hanem a világban-lét átlagos mindennapisággá deg-

radálódott szférája és az ezen túlmutató transzcendens lét között feszül. Ortega esetében viszont „a világ mindenekelőtt... ellenállás velem szemben”⁵⁸, tehát bizonyos fókig megmarad a tradicionális szubjektum-objektum kettősség, a lét helyett a világ fenoménje idegen számomra.

Ahhoz, hogy fennmaradhassak az ellenállást kifejtő világban, foglalkoznom kell valamivel. E ponton szintén felbukkan egy heideggeri kategória, a gondoskodás (besorgen) spanyol megfelelője (ocuparse). Ortega szerint a világ abból áll, amivel foglalkozom, amivel elfoglalom magam, így a dolgok léte pusztán funkcionálásukra szűkül, azok önmagában vett, szubszisztens léte nem tematikus számomra.⁵⁹ Megfigyelhető, hogy bár a gondoskodás Ortega esetében is egy elidegenült létszférát takar, korántsem jelenti az átlagos mindennapiság mindent beborító egyetemességét, ami a heideggeri ontológia sajátja. Feltehetően ez a különbség is az eltérő metafizikai indíttatásra vezethető vissza.

Milyen szerkezetű az a világ, melyben foglalatossá válnánk, tevékenykednünk? A kérdésre Ortega egyértelmű választ ad: a velem szemben ellenséges világ egészében determinált, az ember pedig abban különbözik a világ többi jelenségétől, hogy lehetőségei vannak. „Bármennyire is bizonyosak vagyunk abban, ami holnap történni fog velünk, mégis mindig lehetőségnek látjuk. Ez életünk másik lényegi és drámai attribútuma...”⁶⁰ A lehetőség, az egzisztencialista filozófiák kitüntetett kategóriája tehát itt is felbukkan, noha nem tesz szert olyan jelentőségre, mint pl. Heideggernél, aki a lehetőségnek a valóságnál magasabbrendű ontológiai érvényességet tulajdonít. Ortégánál a lehetőség nincs annyira túlértékelve; nem üres lehetőség, hanem konkrét alternatívák közötti választásba torkollik. Ortega tehát úgy határozza meg az életet, mint ami — a lehetőség illetve a választás révén — szabadság a determinált világban és ezzel egy alapvetően helyes ontológiai specifikum felismerésének peremére jut el. Azért nem tovább, mert ezt az összetett kérdést szubjektivisták kiindulópontjából követhetően rendkívül leegyszerűsíti, egyrésztől homogenizálja a valóságot, másrészt a lehetőségek között választó, társadalmiságától megfosztott szubjektum kísérteties, vértelen árnyá válnak.

Ha viszont a lehetőség, a választás alapvető emberi létkonstituensek, akkor állandóan határoznunk kell afelől, hogy mivé leszünk. Az élet tehát olyan lét, ami mozog, válik valamivé, így fő dimenziója a jövő. „...ha életünk annak meghatározásában áll, amivé válunk, ezzel azt akarom mondani, hogy életünk gyökerében a temporalitás attribútuma rejlik: annak eldöntése, amivé leszünk — következésképp a jövő.”⁶¹

Az élet alapvető dimenzióját képező jövő azonban új problémát vet fel, azt ti., hogy amik leszünk, amivé válunk állandó gondot okoz. Ime, újabb heideggeri egzisztenciára (Sorge) bukkanunk, melyet Ortega már 1914-ben használt, de távolról sem fundamentál ontológiai kontextusban. A spanyol gondolkodó a gond hétköznapi kategóriájával (*cuidado*, ami feltehetően a latin *cura* szóból ered) szemben a *preocupación* terminust alkalmazza, egyrészt mivel ez elvontabb, mélyebb értelmű (gondot, aggodalmat jelent), másrészt azért, mert nézete szerint a *pre* időbeli prioritást sugalló előképző utal arra, hogy az élet minden foglalatosság, elfoglaltság (*ocupación*) előtt eredendően gond (*preocupación*). „...az élet gond és nemcsak a nehéz pillanatokban, hanem mindig és lényegileg az. Minden pillanatban döntenünk kell arról, hogy mit teszünk a következőben, mi foglalja le életünket. A gondoskodás (*ocuparse*) tehát mindenekelőtt gond (*pre-ocuparse*).”⁶²

Az életét mindenki saját maga éli, amiből az következik, hogy az élet alapkonsztituensét alkotó gond is személyes jellegű. Az emberek túlnyomó többsége azonban szeretne megszabadulni a vállukra nehezedő gondtól (*despreocuparse*). Ám a személyes gond lerázása egyben személyes életünk feladását is jelenti, melynek szükség-

szerű következménye, hogy belehullunk a személytelen anonimitás birodalmába, középszerűvé válunk. „Amikor nem foglalkoztat az életünk, ... azt hánykódni hagyjuk, mint egy kötél nélküli bóját, melyet ide-oda sodornak a társadalmi áramlatok. Ezt teszi az átlagember és a középszerű nő, vagyis az emberek túlnyomó többsége. Számukra élni annyi, mint átadni magukat az egyöntetűségnek, hagyni, hogy az szokások, előítéletek, közhelyek bennük éljenek, éltessek őket és levegyék róluk az élet terhét.”⁶³ Könnyű felismerni a fejtegetés mögött a valaki (das Man) heideggeri kategóriáját, melyet Ortega hasonló értelemben alkalmaz.

Mint látható, Heidegger és Ortega hasonló módon analizálják korunk elidegenedett polgári társadalmát, melynek a közvéleményben objektiválódott, manipulált diktatúrája a konkrét egyént feloldja az elvont valakiben. Radikálisan különbözik viszont a két filozófus által felvázolt, e létformán túlmutató alternatíva. Ismeretes, hogy Heidegger megoldása az átlagos mindennapiság világát transzcendáló ún. autentikus létmód, melynek kulminációs pontja a halálhoz-mért-lét (Sein zum Tode). A halálhoz-mért-lét túlmutat az ontikus szférán, hiszen az elmúlásra, a halálra való állandó felkészülés a létezők világában megvalósíthatatlan. Így az autentikus létforma voltaképp nyitás a transzcendens lét felé és a kettő végső fokon a Semmiben olvad össze.

Az Ortega által felvázolt perspektíva kevésbé pesszimista, ami — szigorúan elméleti szempontból — ontikus és ontológikus között tett heideggeri különbségtétel elutasítására vezethető vissza. A körülöttünk levő, Ortégánál korántsem olymértékben elidegenedett világban-lét mindennapisága evilági megoldást igényel és — bár korlátozott keretek között és szerfelett ellentmondásos formában, de mégis — cselekvést indukál. Nézete az alábbiakban foglalható össze: „1. az ember elveszettnek, hajótöröttnek érzi magát a dolgokban: *változás* (alteración). 2. az ember — energikus erőfeszítéssel — visszavonul intimitásába, hogy gondolatokat alkosson magának a dolgokról és az azok feletti lehetséges uralomról; *magába mélyedés* (ensimismamiento)... 3. az ember elmerül a világban, hogy egy előre kigondolt terv szerint tevékenykedjen benne; *cselekvés, aktív élet, praxis*.”⁶⁴ Ortégánál tehát az élet analízise pozitív végkicsengésű, egyfajta racionális praxisba torkollik, ami természetesen igen távol áll Marx gyakorlat-fogalmától. A kérdés részletesebb vizsgálatára dolgozatunkban nem térünk ki, csupán azt kívánjuk megjegyezni, hogy ez az élet elemzéséből adódó végkövetkeztetés olyan — az ontológiai alapkérdésektől látszólag igen távol álló — problémákra is rávilágít, mint Ortega egészében arisztokratikus elit-elmélete, melyet A tömegek lázadása c. művében fejtett ki.

A két ontológia rövid összehasonlításának végére érve megállapíthatjuk, hogy Ortega — bár messzemenően felhasználta a heideggeri gondolatokat — nem vádolható egyszerűen plagizálással, a Heideggertől átvett fejtegetések egy egyéni arculatú filozófiába integrálódtak. Ugyanakkor a két filozófus közül nézetünk szerint Heidegger *eredetibb, mélyebb, szisztematikusabb és következetesebb* Ortégánál, amit talán az élet kategóriájának fenti összevetése is alátámaszt.

*

Dolgozatunkban megpróbáltuk összegezni Ortégának az életre vonatkozó legfontosabb gondolatait és kimutatni azt, hogy ez távolról sem egyértelmű kategória, hanem a spanyol gondolkodó pályafutásának különböző szakaszain eltérő jelentéstartalmat hordoz. Jelen esetben eltekintünk egy hosszabb, elemző összefoglalástól, mindössze azt kívánjuk kiemelni, hogy az élet jelentése, érvényességi köre Ortégánál

fokozatosan beszűkül. A kezdet kezdetén az élet feloldódott a nembeli objektivációk teljességét jelentő kultúrában, a későbbiek során repedések támadtak ezen idillikus egységen és munkássága utolsó korszakára az élet személyessé zsugorodott, olyan végső vonatkoztatási ponttá vált, melyből kiindulva az egyén megpróbál egy többé-kevésbé optimista színezetű világképet konstruálni. Az élet terének ez a beszűkülése — minden szubjektíve pozitív viszonytól függetlenül — plasztikusan mutatja azt a szemléletváltozást, melyet egy tipikusan polgári gondolkodó befutott 1905 és 1955 között, emellett kifejezi, hogy nemcsak a világ átalakítása, hanem annak pusztán elméleti megragadása, számunkra-valóvá tétele is egyre inkább illuzórikussá válik.

JEGYZETEK

- ¹ Ezt hagyja figyelmen kívül pl.: Santiago Ramirez: *La filosofía de Ortega y Gasset*, (Madrid, 1958). című munkája.
- ² Pl: José Ferrater Mora: *Ortega y Gasset*, Yale University Press, 1957.
- ³ *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, 1968.
- ⁴ Vajda Mihály: *A mítosz és a ráció határán*. Budapest, 1969. 182. l.
- ⁵ *Obras Completas* (a továbbiakban: O. C.) I/473—93. l.
- ⁶ O. C. I/479. l.
- ⁷ Uo. 481. l.
- ⁸ Id. mű: 94. l.
- ⁹ O. C. I/487. l.
- ¹⁰ Uo.
- ¹¹ Uo. 491. l.
- ¹² Uo. 492—3. l.
- ¹³ Hermann Cohen: *Asthetik des reinen Gefühls*
- ¹⁴ O. C. I/492. l.
- ¹⁵ Cohen: Id. mű I. kötet 166. l.
- ¹⁶ O. C. I/480. l.
- ¹⁷ Cohen: Id. mű 215. l.
- ¹⁸ O. C. I/309—400. l. A mű magyar fordításban is megjelent, Don Quijote nyomában címmel 1943-ban.
- ¹⁹ O. C. I/320. l.
- ²⁰ Don Quijote nyomában: 48. l.
- ²¹ Uo. 46. l.
- ²² Uo. 50. l.
- ²³ Uo.
- ²⁴ Max Scheler: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Max Niemeyer Vlg., Halle, 1913.
- ²⁵ Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921
- ²⁶ Georg Simmel: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, Logos, II (1911—12).
- ²⁷ Id. mű: 106—107. l.
- ²⁸ El tema de nuestro tiempo O. C. III/141—242. o. A magyar fordítás 1944-ben jelent meg.
- ²⁹ Korunk feladata: 40—41. l.
- ³⁰ Uo. 39—40. l.
- ³¹ Uo. 48. l.
- ³² Uo. 53. l.
- ³³ Uo. 51—52. l.
- ³⁴ Uo. 56. l.
- ³⁵ Uo. 67. l.
- ³⁶ Uo. 70. l.
- ³⁷ Uo. 50. l.
- ³⁸ Uo. 59. l.
- ³⁹ Georg Simmel: *Lebensanschauung*. München und Leipzig, 1918.
- ⁴⁰ V.ö. Morón Arroyo: Id. mű 120. l.
- ⁴¹ Korunk feladata 20—21. l. (A fordítást módosítottam — Cs. D.)
- ⁴² Uo. 50. l.
- ⁴³ Uo. 42. l.
- ⁴⁴ O. C. VII/415—16. l.

- ⁴⁵ Qué es filosofía? O. C. VII/275—420. l.
⁴⁶ Unas lecciones de metafísica Madrid, 1974.
⁴⁷ Martin Heidegger: Sein und Zeit Halle 1927. 38. o. (Idézi: Suki Véla: Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései. Budapest, 1976. 89. l.
⁴⁸ Idézi Ortega: O. C. VII/410. l.
⁴⁹ Heidegger: Id. mű. 50. l. (Idézi Suki Béla: Id. mű. 91. l.)
⁵⁰ O. C. VII/413. l.
⁵¹ Heidegger: Id. mű. 12. l. (V. ö. Suki Béla: mű; 98. l.)
⁵² O. C. VII/424. l.
⁵³ Id. mű. 114. l.
⁵⁴ O. C. VII/416. l.
⁵⁵ Heidegger: Id. mű. 42. l. (V. ö. Suki Béla: Id. mű: 95. l.)
⁵⁶ Unas lecciones de metafísica. 78. l.
⁵⁷ Uo. 79. l.
⁵⁸ O. C. IX/208. l.
⁵⁹ O. C. VII/428. l.
⁶⁰ Uo. 418. l.
⁶¹ Uo. 420. l.
⁶² Uo. 436. l.
⁶³ Uo. 438. l.
⁶⁴ O. C. VII/88. l.

THE CHANGES OF MEANING OF THE CONCEPT OF «LIFE» IN THE PHILOSOPHY OF ORTEGA Y GASSET

BY Dezső Csejtei

Summary

The changes of the concept of «life» in the philosophy of José Ortega y Gasset are attempted to be outlined in the paper. This central category of Ortega's philosophy had undergone significant alteration in its contents several times. In his first working period, from 1907—1914, the spiritual frames of the concept were determined by Hermann Cohen's neokantian philosophy. The effects of life philosophies, more exactly those of Simmel, Scheler and Spengler are characteristic of his second period: 1914—27. In Ortega's last and most important stage (1927—55) Heidegger's and Dilthey's influence is the strongest.

Деже Чейтеи

ПОНЯТИЕ «ЖИЗНИ» И ИЗМЕНЕНИЕ ЕГО ЗНАЧЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ ОРТЕГА ГАСSET

Резюме

В своей работе автор делает попытки определить изменение понятия «жизни» в философии Хосе Ортега Гассет. Содержание понятия «жизни» — как центральной категории философии Ортега претерпевает ряд изменений. На первом этапе своего творчества (1907—1914) идейные рамки этого понятия определялись неокантианской философией Германа Кизна. Для второго этапа его творчества (1914—1927) в первую очередь характерно влияние жизненной философии Зиммеля, Шелера, и Спенглера. На последний, самый значительный этап творчества Ортега (1927—1955) самое сильное влияние оказали Хейдеггер и Дилтей.

DÉKÁNY ANDRÁS

A KÉPZET FENOMENOLÓGIAI PSZICHOLÓGIÁJÁNAK GONDOLATA JEAN-PAUL SARTRE L'IMAGINATION C. MŰVÉBEN

Annak ellenére, hogy a filozófiai irodalomban már eddig is helyesen mutattak rá a Husserl alapította német fenomenológia és az egzisztencializmus összefüggésére (Lukács György például teljes joggal állapította meg, hogy „bár Husserl még nem volt egzisztencialista, a fenomenológiai módszert nyugodtan az egzisztencializmus vívmányának tekinthetjük”), mindezt kevéssé vizsgálták azokat a körülményeket, amelyek eredményeképpen a fenomenológia az egzisztencializmus ontológiai törekvéseinek módszertani alapjává válhatott a két világháború közötti időszak polgári gondolkodásában. A jelen tanulmányban természetesen még csak meg, sem kísérlelhetjük, hogy akár a legáltalánosabb jellemzőit is felvázoljuk ennek a folyamatnak. Csupán jelezni kívánjuk, hogy Jean-Paul Sartre filozófiai pályakezdése az 1930-as évek elején, jellegzetes illusztrációja a fenomenológia fentebb jelzett találkozásának egy bonyolult történelmi helyzetben a polgári filozófiának az emberi lét lehetőségét gondolatilag a nagy világeseményektől függetlenül megalapozni kívánó ontológiai törekvéseivel.

Jelen alkalommal, célkitűzésünknek megfelelően, csak egyetlen mozzanat segítségével kívánunk hozzájárulni a probléma megoldásához: azt szeretnénk megmutatni, hogy Sartre egyik első pszichológiai tárgyú művében, a *L'Imagination*-ban, a képzet „fenomenológiai pszichológiája” gondolatának felvetésével tette meg az első határozott lépést filozófiájának egy „fenomenológiai ontológia” (ez szerepel az 1943-ban megjelent *L'Être et le Néant* alcímében) irányába történő átalakítása útján,

Első lépésként tehát utalnunk kell röviden annak a szerepnek a jelentőségére, amelyet a fenomenológia játszott Sartre gondolkodásának kialakulásában. Egy életrajzi vonatkozás megemlítésével kezdjük: Sartre 1932-ben Le Havre-i tanár korában hallott először a fenomenológiáról, amikor Raymond Aron, egykori évfolyamtársa az École Normale Supérieure-ön, visszatért berlini tanulmányútjáról Párizsba, s beszámolt neki az akkor még kevesek előtt ismert új irányzatról. Simone de Beauvoir *A kor hatalma* c. önéletrrásában a következőképpen idézi fel beszélgetésüket:

„Aron meggyőzte, hogy a fenomenológia pontosan megfelel törekvésének: annak, hogy túljusson az idealizmus és realizmus ellentétén, egyszerre bizonyítsa a tudat felsőbbrendű voltát és a világ jelenlétét — úgy, ahogyan megmutatkozik”. Sartre ezután „elhatározta, hogy belekezd Husserl alapos tanulmányozásába”, s megtett minden szükséges intézkedést, hogy a következő évben ő tölts be Raymond Aron helyét a berlini Francia Intézetben.²

Sartre berlini tartózkodása az 1933—34-es tanévben az ottani Francia Intézet ösztöndíjasaként termékenyen bizonyult. Ettől az időponttól kezdve jelennek meg a husserli fenomenológia tanulmányozásának jegyében íródott első filozófiai publikációi, amelyekben már tisztázni kezdi a majdani „fenomenológiai ontológia” egyes alapvető kategóriáit, legfontosabb alapelveit. Ezeknek az ún. fiatalkori műveknek az

ad jelentőséget, hogy bennük és általuk alakul ki a Sartre-i ontológia magvát alkotó sajátos problematika.

Sartre pszichológiai tárgyú első munkáinak erre az előkészítő szerepére Sylvie Le Bon is rámutat, amikor a *La Transcendance de l'Ego*-hoz írott bevezetőjében az egyes művek keletkezésének idejét igyekszik megállapítani:

„Ezzel az Esszé-vel Sartre tehát elindítja azt a kutatómunkát, amely a *L'Être et le Néant*-ba torkollik. Egyébként az időrend megerősíti filozófiai törekvéseinek vitathatatlan egységét ebben a korszakban: megállapíthatjuk, hogy minden ekkori művét ha nem is egyszerre fogalmazta meg, de legalábbis egyidőben képzelte el. A *l'Essai sur la transcendance de l'Ego* 1934-ben íródott, részben az idő alatt, amelyet Sartre Berlinben töltött Husserl fenomenológiájának tanulmányozása céljából. 1935—1936-ban egyidőben írta a *L'Imagination*-t és a *L'Imaginaire*-t (amelyek egyenként 1936-ban és 1940-ben láttak napvilágot), majd 1937—1938-ban a *La Psyché*-t amelyről az elképzelése már 1934-ben megvolt. A *La Psyché*-ből kiválasztotta azt a részt, amelyből az *Esquisse d'une théorie des émotions* lett, és ezt 1939-ben tette közzé. Végül emlékeztetünk arra, hogy a *L'Être et le Néant* közvetlenül folytatta a sort, és 1943-ban jelent meg. Ez utóbbi műben Sartre kifejezetten fenntartotta konklúzióit a *l'Essai sur la transcendance de l'Ego*-ból, de kiegészítette és elmélyítette a szolipszizmus elégtelenségét talált cáfolatát.”³

Ami a *L'Imagination* c. könyv keletkezési körülményeit illeti, itt is elsősorban Simone de Beauvoir már említett memoárjához fordulhatunk. Sartre élettársa elmondja, hogy Németországból visszatérve Sartre *Az undor* c. regényének Berlinben befejezett második változatán dolgozott, amikor „az *Alcan* kiadó felkérte, hogy egy sorozatába írjon könyvet a képzeletről. Szakdolgozatának is ez volt a tárgya, annak idején összefoglalót írt belőle, s kitűnőt kapott rá. Érdekelte a kérdés. Elpártolt Antoine Roquentintől és visszatért a pszichológiához.”⁴

Sartre a husserli fenomenológia, pontosabban szólva e filozófia központi fogalmának, az intencionalitásnak a hatása alatt kívánta felülvizsgálni az egész pszichológiát. Először a képzeletről szóló könyvének, a *L'Imagination*-nak egyik külön fejezetében igyekezett Husserl mindazon nézeteit, állásfoglalásait összefoglalni, amelyek hasznosíthatók lennének a képzet „fenomenológiai pszichológiája” számára. Mivel Sartre a fenomenológiában elsősorban azt a módszert kereste, amelynek segítségével eredményesen vehetné fel a harcot a kortárs társadalomtudományokban, mindenkéltől a filozófiában és a pszichológiában uralkodó nagyfokú empirizmus ellen, ezért nem véletlen, hogy a *L'Imagination*-ban Husserl 1913-ban kiadott *Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie* c. — éppen a fenomenológiai módszer további kiépítését és a kortársakra gyakorolt befolyását tekintve döntő — művének megjelenését a „háború előtti filozófia nagy eseményé”-nek nevezte.⁵

Sartre pszichológiai kutatásai során módszertanilag abból indult ki, hogy mivel az ember „lényege” csak a létével és a létében adott, ezért minden emberi (pszichikus) megnyilvánulás lényegét közvetlenül kell megragadni. Elsősorban az indukció kiküszöböléséről van itt szó. E módszer segítségével ugyanis csak az egyes tényekből kiindulva — bizonyos gondolati eljárások útján — lehet eljutni az általános törvényszerűségekhöz, azaz a „lényeg”-hez. Az egyetemességet ezt a fajtáját Sartre már igen korán elutasította. Simone de Beauvoir írja Sartre 1929—1931 közötti gondolkodásáról a következőket: „Sartre a kritikai idealizmus számos örököse által kijelölt utat követte; csak hogy ő rendkívüli konokssággal lábbal tiport az egyetemesről alkotott minden eszmét; a törvények, a fogalmak — minden ilyenféle elvontság üres szóbeszéd; az emberek csak azért fogadják el egyhangúlag, mert olyan valóságot lepleznek el, amelytől mindnyájan félnek: ő a lényegét akarja megragadni ennek a valóságnak.

Lenézte az elemzést, mely mindig csak hullát boncol; arra törekedett, hogy egészében megértse a konkrétumot — vagyis az egyénit, mert nem létezik más, csak az egyén.”⁶

Valószínűleg a konkrétumnak az individuálissal való azonosítása következtében értékeli nagyra Sartre Husserl fenomenológiai módszerét. A fenomenológia módszere azonban nem egyéb, mint a „lények” valamiféle „tapasztalata”. Nyilvánvaló, hogy ez a tapasztalat csakis belső, ún. reflexív tapasztalat lehet. Ennek a tapasztalati módszernek a felsőbbrendűsége az egyéb tapasztalati és nem tapasztalati, gondolati módszerekkel szemben közvetlenül kitűnik akkor, amikor Sartre a *L'Imagination*-ban befejezve a képzet (mint sajátos emberi megnyilvánulás, pszichikus struktúra) lényegére vonatkozó korábbi filozófiai és főként pszichológiai nézetek kritikai áttekintését, nyíltan hivatkozik arra, hogy a továbblépés érdekében a fenomenológiai módszerhez, mint sajátos és privilegizált tapasztalathoz kell folyamodnunk. Azt írja:

„Ha tovább akarunk menni, vissza kell térnünk a tapasztalathoz, és a képzetet teljes konkréciójában, úgy kell leírni, ahogyan a reflexió számára megjelenik.” Csak-hogy Sartre szerint még ebbe a tapasztalatba is belekeveredhetnek bizonyos „metafizikai előítéletek”, melyek téves irányba viszik el a képzet „ontológiai” leírását. Éppen ezért törekszik a módszertani tisztaságra, kizárólag a reflexiónak juttatva szerepet a képzet lényegének tapasztalati megragadásánál: „De talán nem is a reflexív aktusba magába csúszik be a hiba, hanem az indukció szintjén tűnik elő, amikor tényekből kiindulva alapozzák meg a törvényeket. Ha így volna, lehetséges lenne egy olyan pszichológia megalkotása, amely megmaradva *tapasztalati* pszichológiának, mégsem lenne induktív tudomány. Van-e olyan kiváltságos tapasztalat, amely közvetlenül a törvénnyel hoz érintkezésbe bennünket? Egy nagy kortárs filozófus hitt benne, és most hozzá fogunk fordulni, hogy első lépteinket kalauzolja ebben a nehéz tudományban.”⁷

A szóbanforgó filozófus: Edmund Husserl, az általa alapított tudomány pedig a „lények” közvetlen szemléletére épülő fenomenológia. Egy nem sokkal későbbi írásában Sartre a következőképpen értékeli a fenomenológia jelentőségét: „Alapítójának, Husserl-nak, először is a következő igazság tűnt fel: összemérhetetlenség van a lények és a tények között, s aki vizsgálatát a tényekkel kezdi, az sohasem jut el a lényekig.”⁸

A fenomenológia tehát lényegtudomány, vagy husserli kifejezéssel élve eidetika; s főképpen abban különbözik más lehetséges lényegtudománytól (pl. a matematikától) hogy módszere nem egy meghatározott gondolati eljáráson (pl. dedukció) alapul, hanem ez a módszer leíró. A fenomenológia tárgya — mint ezt Sartre Husserl már idézett *Ideen...* című műve alapján megállapítja — a tiszta transzcendentális tudat. A kérdés tehát az, milyen összefüggésről beszélhetünk fenomenológia és pszichológia között? A *L'Imagination*-ban Sartre mindenekelőtt a két tudomány különbségét hangsúlyozza: „A tiszta transzcendentális tudat tudománya, a fenomenológia, kétségkívül olyan diszciplína, amely radikálisan különbözik a pszichológiai tudományoktól, amelyek az emberi lény felbonthatatlanul testhez kötődő és világgal szemben levő tudatát tanulmányozzák.” Ugyanakkor azonban Husserl *Ideen...* c. tanulmányáról a következőket mondja: „Ez a könyv, amennyire a filozófia, annyira a pszichológia felforgatására is hivatott.”⁹

Ahhoz, hogy megértsük, hogyan szolgálhat módszertani eszközökkel a fenomenológia a pszichológiai kutatások számára, először a két tudomány közti további alapvető különbséget kell tisztáznunk. Nevezetesen a létezés problémájának híres „kikapcsolásáról” van szó. Sartre a következőképpen ismerteti Husserl felfogását az egyes tudományok jellegéről: „A pszichológia, Husserl számára, mint a fizika

vagy az asztronómia, a «természetes magatartás tudománya», azaz olyan tudomány marad, amely ösztönös realizmust foglal magában. A fenomenológia, ellenkezőleg, akkor kezdődik, amikor «érvényen kívül helyezzük a természetes magatartás lényegéhez tartozó általános léttételezést.»¹⁰

Az ún. „természetes magatartás” tudományai (amelyhez mint látjuk, Sartre — Husserl alapján — a pszichológián kívül elsősorban a különböző természettudományokat sorolja) és a fenomenológia között tehát az a leglényegesebb különbség, hogy az utóbbi esetében a vizsgálódások során el kell tekintenünk az ember mindennapi életben tanúsított magatartásának spontán materializmusától. Ilyen értelemben beszél Sartre arról, hogy a fenomenológia a transzcendentális tudat lényegi struktúráit kutatja. De rögtön hozzát teszi: „Ám a transzcendentális tudat lényegi struktúrái nem tűnnek el, amikor ez a tudat a világba zárkózik (s'emprisonne).” Vagyis: „Ílymódon a fenomenológia legfontosabb ismeretei *mutatis mutandis* érvényesek lesznek a pszichológus számára is.”¹¹

A pszichológia tehát nem a „tisztá”, nem a transzcendentális tudatot vizsgálja, hanem a világhoz szükségképpen kapcsolódó emberi tudatot, s ennyiben megmarad a „természetes magatartás” területén. Mindez azonban nem vonja maga után, hogy le kellene mondania a pszichikus megnyilvánulások lényegének kutatásáról. A megfelelő módszereket kell megtalálnia mindössze, amelyek segítségével — többek között — a világban-lelvő-tudatot a transzcendentális tudatra lehet vonatkoztatni.

S ezen a ponton válik talán a legvilágosabbá, hogy a fenomenológia elsősorban módszertani vonatkozásban járul hozzá Sartre pszichológiai elképzeléseihez. Sartre tulajdonképpen a reflexiónak a pszichológiában történő felhasználását kívánja előkészíteni, amikor e módszer sajátosságait a fenomenológiában a következőképpen jellemzi: „Kétségtelen, e módszer alapvető eljárása a «redukció», az «epoché», azaz a természetes magatartás zárójelbe tétele lesz; és magától értetődik, hogy a pszichológus nem hajtja végre ezt az epoché-t, hanem megmarad a természetes magatartás területén. De az is bizonyos, hogy a fenomenológusnak, a redukció végrehajtása után vannak olyan kutatási eszközei, melyek a pszichológus szolgálatára lehetnek: a fenomenológia a transzcendentális tudat struktúráinak olyan leírása, amely e struktúrák lényegének az intuícióján alapul. Természetesen ez a leírás a reflexió síkján megy végbe.”¹²

A fenomenológia sajátos módszere közelebbről tehát — nem tekintve az ún. fenomenológiai redukciót, azaz „a természetes magatartás zárójelbe tétele”-t — a reflexió, s szorosan ehhez kapcsolódva a leírás. Csakhogy Sartre szerint ez a bizonyos belső tapasztalat”, a reflexió, nem azonos a pszichológusok által emlegetett introspekcióval, amely csak egy „empirikus” változata a reflexiónak. A különbség főként abban áll, hogy az előbbi közvetlenül a „lényegekkal” hoz érintkezésbe bennünket, nincsen tehát szükség külön gondolati eljárásokra a „lényeg” megragadásához: „...nem szabad összetévesztenünk a reflexiót az introspekcióval. Az introspekció a reflexió sajátos, az empirikus tények megragadására és rögzítésére irányuló módja. Eredményeinek tudományos törvényekké való átalakításához induktív átmenet kell *azután* az általánoshoz. Márpedig van egy másik reflexió-típus is, amely a fenomenológus dolgozik: ez a lényegek megragadására törekszik, azaz egy-csapásra az általános talajára helyezkedve kezd.”¹³

Röviden összefoglalva az eddig mondottakat: a reflexió az a gondolati módszer, amely alkalmas a „lényeg” közvetlen megragadására. Következésképpen minden fenomenológiai leírás a „lényeg”-nek erre a közvetlen intuíciójára épül. A hangsúly itt az egész eljárás közvetlen jellegén van, azon, hogy az általános közvetlenül, azaz

az elvont gondolkodás minden közreműködése nélkül, mintegy „tapasztalatilag” hozzáférhető a tudat számára.

Felmerül azonban a kérdés, hogy a lényeg „megjelenhet-e” a tudat előtt a tényektől függetlenül? Korábban már volt szó róla, hogy a fenomenológia nem tényekkel foglalkozó tudomány, hanem ún. lényegtudomány: s ennél a megkülönböztetésnél Sartre abból a Husserl által felismert „igazságból” indult ki, hogy „összemérhetetlenség van a tények és a lények között”. A tények vizsgálatától tehát nem lehet eljutni a lények vizsgálatáig, ugyanakkor azonban Sartre szerint a lényeg intuitív szemlélete sohasem lehetséges bizonyos „tényadottság” nélkül. A lényeg meghatározása érdekében a tudatnak „meg kell jelenítenie” a maga számára a vizsgált dolgot. Ilyen értelemben állapítja meg Sartre, hogy a reflexió „példákkal dolgozik.” Vagyis arról van szó, hogy a fenomenológiában mint lényegtudományban rendkívüli módon megnövekszik a képzeletbeli szerepe. Mert a fenomenológiai lényegkutatás számára nem az a fontos, hogy a vizsgált tárgy valóságosan is létezik-e, hanem az, hogy képesek vagyunk-e a szóbanforgó tárgyat elképzelni: „De nem számít, hogy az az individuális tény, amely a lényeg támaszául szolgál, valóságos, vagy képzeletbeli. Ha az «exempláris» adottság merő fikció volna, magánál a ténynél fogva, hogy elképzelhettük, meg kellett valószínűsítania magában a keresett lényeget, mert a lehetőségének a lényeg a feltétele.”¹⁴

Sartre ebből — persze Husserl alapján — arra a következtetésre jut, hogy a lényeg megismerése csakis a fikció segítségével lehetséges. Ezt támasztja alá a következő Husserl *Ideen...* c. művéből vett idézettel: „Megengedhető tehát, hogy csakugyan azt mondjuk (ha kedveljük a paradoxonokat és feltéve, hogy úgy értjük e mondat kétértelmű jelentését, ahogyan kell): a Fenomenológiának, mint minden eidetikus Tudománynak, a Fikció az életeleme és a forrása, amelyből az örök igazságok megismerését meríti.”¹⁵

A fenomenológia feladata tehát kizárólag a lények vizsgálatára, ennek során pedig örök „igazságait” nem a tényekből, hanem a fikcióból, azaz a képzeletbeliből meríti. De mi a helyzet a pszichológia esetében, amikor a kutató nemcsak „tiszt” lényeket vizsgál, hanem empirikus tényeket is? Milyen viszonyt tételez itt fel Sartre? A kérdésre a választ közvetett formában adja meg, amikor kijelenti, hogy a pszichológiai kísérletezés tárgyára vonatkozóan a fenomenológiai lényekkutatáshoz hasonló vizsgálódás nyújthat csak felvilágosítást. Azaz itt is: „Ami érvényes a fenomenológus számára, ugyancsak érvényes a pszichológus számára is. Persze nem akarjuk tagadni azt a fontos szerepet, amelyet a kísérletezés és az indukció minden formájának kell játszania a pszichológia felépítésében. De mielőtt kísérleteznénk, nem kell-e a lehető legpontosabban megtudnunk azt, hogy *min* fogunk kísérletezni? Erről a kísérlet mindig csak homályos és ellentmondásos felvilágosításokat fog nyújtani.”¹⁶

Kiderül tehát, hogy önmagukban véve az empirikus adatok nem határozhatják meg a rájuk irányuló kutatások jellegét, vagyis hogy csupán a tényekből magukból nem „olvashatjuk ki” lényegüket. Ezért a ténytudományoknak az első lépésnél, azaz az általuk vizsgált tények kiválasztásánál már bizonyos „metafizikai” elvek alapján kell hogy elvégezzék a tények csoportosítását. Sartre tulajdonképpen ezeket az általa *a priori* „metafizikai”-nak ítélt elveket akarja kiküszöbölni a pszichológiai kutatásokból, s ezért tartja szükségesnek a tények vizsgálatát megelőzően e tények lényegének a meghatározását. A pszichikus tények lényegének ez az előzetes vizsgálata — mivel módszereit a fenomenológiától kölcsönzi — „tapasztalati” lesz. Sartre ennek a törekvésnek az analógiáját a geometria és a fizika egymáshoz való viszonyában találja meg, amelynek leírását Husserl *Ideen...* c. művéből a következőképpen idézi: „(A Fizika) nagy korszaka a modern időkben kezdődik, amikor egyszerre és nagyban

kezdik fizikai módszerként alkalmazni a Geometriát, amely már az Antikvitástól kezdve (és főleg a Platonistáknál) igen előrehaladott volt, mint *tiszta eidétika*. Arra gondolnak ekkor: az anyagi dolog lényege az, hogy *res extensa* és *hogyan következésképpen a geometria az az ontológiai diszciplína, amely a dolog lényegi mozzanatahoz viszonyul*: a térbeli struktúrához. De számot vetnek ezenkívül azzal, hogy a dolog egyetemes lényege más struktúrákat is magában foglal. Jól mutatja ezt az a tény, hogy a tudományos fejlődés azonnal új irányt követ: egész sorát kívánják létrehozni az új diszciplínáknak, amelyeket a geometriának rendelnek mellé, és ugyanazt a funkciót hivatottak betölteni: *az empirikus adatok racionalizálását.*»¹⁷

Ezek után már nagyjából előttünk áll a teljes Sartre-i koncepció, amelyet a következőképpen foglalhatunk össze: Sartre felfogása szerint a lényegtudományok fejlődése (amelyeknek mint láttuk, egyedüli funkciója „az empirikus adatok racionalizálása”) teszi egyáltalában lehetővé a tényekkel való kísérletezést. Félreértések elkerülése végett, itt nem csupán egy ismeretelméleti vagy kutatómódszertani kérdéssről van szó. Sartre kérdésfelvetése teljességgel ontológiai jellegű, mégpedig abban az értelemben, hogy mivel ontológiailag az ember, pontosabban szólva az emberi tudat jelenléte a megismerés folyamatának nélkülözhetetlen előfeltétele, ezért minden kutatás elsődleges feladata, hogy tisztázza tárgyának a jelenlevő (azaz egyéni) tudat számára való *jelentőségét*. Sartre filozófiájában tehát egy tény tudat számára való jelentőségének feltétlen ontológiai elsőbbsége van e ténynek más tényekhez való viszonylataihoz stb. képest. Innen származik az a nézete, hogy a tényeknek *csak* kísérleti úton való tanulmányozása nem világosíthat fel bennünket a tények valóságos mibenlétéről, azaz-lényegéről. Ez kitűnik abból a megjegyzéséből, amelyet közvetlenül az iménti Husserl-idézethez fűz: „Amit Husserl a Fizikáról ír, el lehet ismételni a Pszichológiáról. A Pszichológia akkor teszi a legnagyobb haladást, amikor lemondva arról, hogy kétértelmű és ellentmondásos kísérletekben zavarodjon bele, tisztázni kezdi a kutatásai tárgyát képező lényegi struktúrákat.”¹⁸

Ezek után már csak bizonyos tanulságok levonása van még hátra. A pszichológiának is, hogy tisztába jöhessen az általa vizsgált pszichikus tények természetével, le kell mondania eredendő „empirizmusáról”, arról, hogy mindjárt a kísérletekkel kezdje, s helyette először „eidétikus elveit” kell megtalálnia. Sartre a pszichológiának ezt a feladatát a képzet hagyományos pszichológiai kutatásának bírálata alapján a következőképpen fogalmazza meg:

„Láttuk például, hogy a képzet klasszikus elmélete egy egész metafizikát foglal magában implicite, és hogy anélkül tértek rá a kísérletezésre, hogy megszabadultak volna ettől a metafizikától, egy egész csomó előítéletet cipelve be a kísérletekbe, amelyek néha Arisztotelészre mennek vissza. De nem lehet-e először is megkérdeznünk, minden kísérlethez való folyamodás *előtt* (akár kísérleti introspekciónál vagy egészen más eljárásról legyen szó:) *mi a képzet?* Rendelkezik-e a pszichikus életnek ez az oly fontos eleme az intuíció számára hozzáférhető lényegi struktúrával, amit szavakkal és fogalmakkal rögzíthetünk? Vannak-e a képzet lényegi struktúrájával összeegyeztethetetlen állítások? stb., stb. Egyszóval a Pszichológia empirizmus, amely még keresi eidétikus elveit.”¹⁹

A pszichológia tehát — Sartre Husserl-től átvett osztályozási szempontjai alapján — nem tartozik a lényegtudományok közé, hanem megmarad kísérleti, tapasztalati tudománynak. De minden tapasztalati tudomány esetében — éppen a kísérletek „tisztasága”, azaz a „metafizikai” elvektől való mentessége érdekében — kell hogy létezzen egy neki megfelelő lényegtudomány, amelynek az illető ténytudománnyal való adekvát jellegét elsősorban a lényegeket kutatásának módszertani eljárásai biztosítják. Erre láttunk korábban példát a fizika és a geometria esetében. A kérdés most

csak az, hogy honnan vegye, melyik tudománytól kölcsönözze módszereit a pszichikus tények kutatásának lényegtudománya, az „eidétikus” pszichológia? Sartre itt hivatkozik a legnyitabban arra, hogy szoros kapcsolat van a fenomenológia és a pszichológia között. Mégpedig azért, mert a fenomenológiai lényegkutatás módszere — ezt is láttuk már — tapasztalati jellegű:

„Husserl, akinek nagyon is alaptalanul vetették a szemére: hogy elvileg ellenséges ezzel a diszciplínával (a pszichológiával — D. A.) szemben, épp ellenkezőleg, a szolgálatára kíván lenni: nem tagadja, hogy van kísérleti pszichológia, de úgy véli, hogy a legegésőbb bajon segítsen, a pszichológusnak mindenekelőtt eidétikus pszichológiát kell alkotnia. Ez a pszichológia természetesen nem a matematikai tudományoktól fogja kölcsönözni módszereit, amelyek *deduktív*ak, hanem a fenomenológiai tudományoktól, amelyek *leíró*ak. Ez a pszichológia «fenomenológiai pszichológia» lesz; világon-belüli (sur le plan intra-mondain) síkon hajtja végre a lényegeknak azt a kutatását és rögzítését, amelyet a fenomenológia transzcendentális síkon. És tapasztalatról kell itt még beszélnünk, minthogy minden intuitív lényeglátás tapasztalat marad. Ám ez olyan tapasztalat, ami minden kísérletezést megelőz.”²⁰

Sartre tehát felveti itt a „fenomenológiai pszichológia” gondolatát. A fenomenológiai pszichológia tulajdonképpen a pszichológia lényegtudománya lenne, amely módszereit is — a lényeg közvetlen megragadására irányuló reflexiót és a leírást — a fenomenológiától venné. A fenomenológiai pszichológia jelentősége elsősorban abban állna, hogy az egyes pszichikus struktúrák „lényegét” közvetlenül, mégis „tudományosan” tapasztalná. Ennek a közvetlen „lényegtapasztalatnak” a fontossága rögtön érthetővé válik, ha tudjuk, hogy Sartre felfogásában a konkrét azonos az egyénivel, azaz a közvetlenül hozzáférhető létezővel. A pszichológia esetében a tudat által közvetlenül „tapasztalt” egyes pszichikus megnyilvánulások — azon túlmenően, hogy az ember világban való jelenlétének konkrét bizonyítékai —, lényegi struktúrájuk közvetlen leírásának révén az emberi lét általános, egyetemes sajátosságait tárják fel. Ezzel Sartre elképzelése szerint az emberi lét ontológiája nem a priori metafizikai elvek szerint épülne fel, hanem kizárólag tapasztalati úton rögzített lényegi elvek alapján. Ezért beszélhetünk arról, hogy a fenomenológiai pszichológia létrehozásának gondolata már igen korán túlmegy Sartre-nál azon, hogy csupán egy új pszichológiai iskola megteremtése legyen a többi pszichológiai irányzat között. A fenomenológiai pszichológia egyre inkább fenomenológiai ontológiává válik Sartre gondolkodásának további fejlődésében, nem utolsósorban az egyes konkrét pszichikus struktúrák fenomenológiai vizsgálata következtében.

Mivel Sartre vizsgálati módszerében fontos szerepet játszik a képzeletbeli, ezért talán nem véletlen, hogy ontológiai szempontból is a képzet problémája áll érdeklődésének középpontjában. Itt még csak jelzésszerűen sem vázolhatjuk azt a szerepet, amelyet a képzeletbeli létezésével kapcsolatos kérdések vizsgálata játszott Sartre ontológiájának a kialakulásában. Legfeljebb csak utalhatunk arra, hogy Sartre az általa elképzelt fenomenológiai pszichológia megvalósítását éppen a képzet problémájának vizsgálatával kívánta kezdeni. *L'Imagination* c. művében a képzet fenomenológiai pszichológiai kutatásának konkrét útját-módját, az eddig mondottak figyelemvételével — szintén programszerűen — a következőképpen fogalmazza meg:

„Egy képzeletről szóló munka tehát mintegy kísérlet kell hogy legyen a fenomenológiai pszichológiának egy sajátos ponton történő megvalósítására. A képzet eidetikájának megalkotására kell törekednünk, azaz e pszichikus struktúra lényegének rögzítésére és leírására, ahogyan az a reflexív intuíció számára megjelenik. Csak miután meghatároztuk azoknak a feltételeknek az összességét, amit egy pszichikus állapotnak szükségképpen realizálnia kell hogy képzet lehessen, kell majd a biztosból a valószí-

nübe átmennünk és megkérdeznünk a tapasztalatot, hogy mit tud velünk megismertetni a képzetetről, ahogyan azok egy kortárs emberi tudatban megjelennek.”²¹

Ezzel befejeztük Sartre-nak a *L'Imagination*-ban a képzet fenomenológiai pszichológiájára vonatkozó elképzeléseinek rövidre fogott ismertetését, s egyúttal pontot tehetünk fejtegetéseink végére is. A további kérdésfeltevések már a képzet konkrét pszichológiai és fenomenológiai vizsgálatához vezetnének, amelyek ismertetése, elemzése legalábbis egy újabb tanulmányt igényelne. Hadd jegyezzünk meg még azonban annyit, hogy a képzet problémájának vizsgálata nem fejeződik be Sartre-nál a *L'Imagination* c. mű megírásával, hanem közvetlenül tovább folytatódik, és a most jelzett „ontológiai” irányba mélyül el a *L'Imaginaire* c. könyvben, hogy azután igazi „jelentőségét” a *L'Etre et le Néant*-ban kapja meg, ahol a képzetnek döntő szerep jut a „semmi” ontológiai fogalmának kialakításában.

JEGYZETEK

- ¹ Lukács György: *Az egzisztencializmus* (in: Utam Marxhoz II. köt. Magvető, Budapest 1971. 99. l.)
- ² Simone de Beauvoir: *A kor hatalma* Magvető, Budapest 1965. 133. l.
- ³ Sylvie Le Bon: *Introduction* (in: Jean-Paul Sartre: *La Transcendance de l'Ego. (Esquisse d'une description phénoménologique)* Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris 1966. 7—8. l.)
- ⁴ Simone de Beauvoir: *A kor hatalma* Id. kiadás, 192. l.
- ⁵ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Librairie Félix Alcan Paris 1936. 139. l.
- ⁶ Simone de Beauvoir: *A kor hatalma* Id. kiadás 37. l.
- ⁷ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 138. l.
- ⁸ Jean-Paul Sartre: *Egy élmény-elmélet vázlata* (in: Módszer, történelem, egyén. — Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból—) Budapest 1976. 33. l. Gondolat,
- ⁹ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 139. l.
- ¹⁰ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 139. old. 140. l.
- ¹¹ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 140 l.
- ¹² Uo.
- ¹³ Uo.
- ¹⁴ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 140—141. l.
- ¹⁵ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 141. l.
- ¹⁶ Uo.
- ¹⁷ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 141—142. l.
- ¹⁸ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 142. l.
- ¹⁹ Uo.
- ²⁰ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 142—143. l.
- ²¹ Jean-Paul Sartre: *L'Imagination* Id. kiadás 143. l.

András Dékány

L'IDÉE DE LA REPRÉSENTATION SELON LA PSYCHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DANS L'IMAGINATION DE JEAN—PAUL SARTRE

L'auteur souhaite contribuer à la recherche marxiste d'une question importante de l'histoire de la philosophie, à savoir quels faits ont permis que la phénoménologie allemande, créée par Husserl, pouvait devenir la base méthodologique presque exclusive d'une des tendances ontologiques les plus importantes de la période entre les deux guerres mondiales, notamment de l'existentialisme. En analysant *L'Imagination*, oeuvre écrite pendant la première étape «phénoménologique» de Sartre, l'auteur met en relief le rôle fondamental que la phénoménologie a joué dans l'évolution de la pensée du philosophe français, et il attire l'attention sur le fait que les oeuvres de jeunesse qui traitent de la psychologie et qui donnent une première formulation d'une psychologie phénoménologique préparent déjà *L'Etre et le Néant*, oeuvre importante sur l'ontologie phénoménologique, parue en 1943.

МЫСЛЬ О ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
В ПРОИЗВЕДЕНИИ ЖАНА-ПОЛЯ САРТРА «ИМАЖИНАСЙОН»

Резюме

Настоящей работой автор стремится внести свой вклад в изучение марксистами историко-философского вопроса о том, в следствие каких факторов немецкая феноменология, основанная Хассером, в период между двумя мировыми войнами стала одним из ведущих онтологических направлений в буржуазной философии и почти исключительной методологической основой экзистенциализма.

Подвергая анализу произведение «Имажинасйон», написанное Сартром в первый, т. н. феноменологический период его философской деятельности, автор подчёркивает ту огромную роль, которую играла феноменология в формировании философских взглядов Сартра. В настоящей работе автор указывает и на то, что на самом деле в ранних, психологического содержания произведениях выдвиганием мысли о феноменологической психологии Сартр уже подготавливает свою всеобъемлющую феноменологическую онтологию (Л'Этр э лэ Нэан), изданную в 1943 году.

A KÉMIAI MOZGÁSFORMA ANYAGI HORDOZÓINAK RENDSZEREZÉSE

A kémikusok már a XIX. század közepén többféle kémiai anyagot megkülönböztettek egymástól. Ismerték a kémiai elemek, az atomok nagy részét, számos vegyületet előállítottak, tanulmányozták a gyököket és az ionokat. Az atomok szerkezetének feltárása meggyorsította a kémia fejlődését, és a modern kémia eredményei azt mutatják, hogy a kémiai anyagfajta nem egységes, heterogenitása nem merül ki abban, hogy kémiai elemeket, atomokat és gyököket foglal magában. A modern kémia ennél sokkal differenciáltabban értelmezi a kémiai anyagfajtát.

A kémiai anyagfajták csoportjának viszonylag legegyszerűbb összetevői az *atomok*. Az atomok nem csupán a kémiai mozgás anyagi hordozói, hanem egyben hordozói a különböző fizikai mozgásoknak is. Kémiai anyagfajtaként tehát azokban a változásokban szerepelnek, amelyek az atomok külső elektronhéjában levő elektronjainak — a vegyértékelektronoknak — közreműködésével játszódnak le, ugyanis néhány ion kivételével az összes többi kémiai anyagfajta atomokból áll, és a kivételként említett ionok, az úgynevezett atomionok is a megfelelő atomból származtathatók elektron leadással illetve felvétellel. Ezen túlmenően az olyan kémiai folyamatok is, amelyekben nem atomok, hanem más kémiai anyagfajták vesznek részt, az adott anyagfajtát alkotó atomok vegyértékelektronjainak közreműködésével realizálódnak.

A kémiai folyamatokat, a különböző kémiai anyagok kémiai viselkedését *struktúrális elemeik* — vagyis atomjaik — *tulajdonságai, valamint azok struktúrális kölcsönhatásai határozzák meg*. Az atomok kémiai tulajdonsága viszont megintcsak alkotórészeik struktúrális kölcsönhatásai által determináltak. Az atomok szerkezetének feltárása ezért a kémiai folyamatok mélyebb megértését teszi lehetővé. (Hasonlóan ahhoz, ahogyan a biológiai folyamatok lényegének feltárását nagymértékben elősegíti az alapjukat képező kémiai folyamatok megismerése.)

A modern kémia feltárta az atomok szerkezete és kémiai tulajdonságaik közötti összefüggéseket, melyekre alapvetően periodicitás jellemző. A kémiai és a fizikai sajátosságok periodicitása az atomok elektronburkának héjszerkezetével kapcsolatos, és a kémiai sajátosságokat túlnyomórészt a lezárt héjakon kívül levő elektronok határozzák meg. Azt tehát, hogy az adott atomok milyen különböző típusú kölcsönhatásokban hogyan, milyen intenzitással és milyen eredménnyel vehetnek részt, elsősorban struktúrális kölcsönhatásaik határozzák meg.

Az atomok szintjéről kiindulva a magasabb szintre történő emelkedés két irányban mehet végbe:

— Az atomok van der Waals típusú kölcsönhatásai termodinamikai, illetve makrófizikai rendszerek megjelenését eredményezik.

— Az atomok kémiai kölcsönhatásai során a különböző kémiai folyamatok realizálódnak, a kémiai anyagok jönnek létre.¹

Az atomokat a belőlük kialakult kémiai anyagok, a *vegyületek, ionok, gyökök stb.* alkotórészeinek tekinthetjük. A vegyületképződés *minőségi ugrást* jelent, olyan folyamatot, melynek során magasabb szintre történik az emelkedés. A *kémiai folyamatok során az atomok minősége nem változik meg*, ez azonban nem jelenti azt, hogy az atomok semmiféle változást nem szenvednek a kémiai kölcsönhatások során. A változások abban nyilvánulnak meg, hogy egyrészt *a képződött vegyület minőségileg különbözik alkotórészeitől, illetve alkotórészei egyszerű halmazától.* A különbözőséget a vegyületet alkotó atomok struktúrális kölcsönhatásai eredményezik. Jól illusztrálható ez a csaknem minden kémiai kézikönyvben megtalálható példával, a konyhasó (NaCl) példájával: a konyhasóban ugyanis nem találjuk meg sem a nátrium, sem pedig a klór kémiai vagy fizikai sajátosságait. *Az atomok, amikor kémiai kölcsönhatásban nem vesznek részt, más sajátosságokkal rendelkeznek, mint amikor valamely vegyület alkotórészeként funkcionálnak.* A legegyszerűbb példaként erre az esetre a nascens (atomos) hidrogén és a hidrogén molekula (H_2) reakcióképessége közötti eltérést lehetne említeni. Az eltérést ebben az esetben is a hidrogén molekula belső, struktúrális kölcsönhatása idézi elő. (Zárójelben jegyezzük meg, hogy a kémikusok a vegyület fogalmát jelenleg szűkebb értelemben használják és nem sorolják ide az azonos atomokból álló molekulákat: pl. a H_2 , O_2 , N_2 stb. Ennek megfelelően a vegyület fogalmán homogén, tiszta anyagot értenek, amely legalább két különböző kémiai elem atomjainak sztöchiometrikus arányban, kémiai kötéssel történő összekapcsolódása révén jön létre.)

Annak ellenére, hogy az atomok a többi kémiai anyag „építőkövei”, a valóságos kémiai folyamatok a legritkább esetekben mennek végbe az atomok közvetlen összekapcsolódása révén. Elsősorban az azonos atomokból álló molekulák jönnek létre az alkotórészek közvetlen összekapcsolódásával. Azonos atomokból álló molekulák a gázok molekulái a H_2 , O_2 , Cl_2 stb. Ezekben a molekulákban az atomok kovalens kötéssel kapcsolódnak össze. Azonos atomokból állnak a fémek is, amikor is az egyes fématomok között speciális kémiai kölcsönhatás lép fel, és az úgynevezett fémes kötés alakul ki. Végül: azonos atomokból épülnek fel az atomos kristályok is. Az atomrácsban a rácspontokat semleges atomok foglalják el, és közöttük kovalens kötések alakulnak ki. Ilyen atomrácsú kristályt alkot például a grafitban a szén.

Gyakoribbak azok az esetek, amikor a kémiai folyamatban *ionok vagy gyökök*, azaz olyan atomcsoportok vesznek részt, amelyek nem tekinthetők önálló molekuláknak. Ha tehát a kémiai anyagok szerveződési fokozatait vizsgáljuk, az atomoktól kiindulva először is az *ionok, valamint a gyökök képződését, főbb sajátosságait* kell vizsgálat tárgyává tenni.

Az *ionok* egy vagy több pozitív vagy negatív töltéssel rendelkező atomok vagy atomcsoportok. Az ionok képződése kémiai folyamat, kémiai kölcsönhatások eredménye. Képződhetnek ionok azonban ezen túlmenően fizikai kölcsönhatásokban is. (Elektromos energia, hő, kinetikus energia, elektromágneses sugárzás is előidézhetheti az ionizációt.)

Nemcsak az elemek képesek ionokat alkotni, hanem pozitív, illetve negatív töltésű atomcsoportokat is ismerünk. Ilyenek például a salétromsav oldatában található nitrát-ionok (NO_3^-), vagy a foszforsav oldatában található foszfát-ionok (PO_4^{3-}) stb. Ezeknek az összetett ionoknak az atomjait kovalens kötések kapcsolják össze, egy-egy egészként viselkednek, vesznek részt molekulák vagy kristályok képzésében. Az összetett ionok töltése az atommagok és az elektronburok töltései közötti különbözből adódik.

Az ionok a természetben rendkívül gyakoriak. A szilárd halmazállapotú anyagok jelentős része ionokból épül fel. Ilyen a legtöbb sószerű vegyület. Ezekben az összetartó erőt az jelenti, hogy a pozitív és a negatív töltésű ionok között elektrosztatikus kölcsönhatás lép fel és úgynevezett ionos kötés alakul ki. Az ionkötésű vegyületek kristályai szabályos térrácsban épülnek fel, ahol a rácspontokban megfelelően váltakozva pozitív és negatív töltésű ionok helyezkednek el. Az egész kristályt tekintve a pozitív és a negatív töltések száma egyenlő, így az anyag elektromosan semleges. Ezeknek az anyagoknak az olvadáskában is ionok találhatók, elpárolgásukkor pedig a pozitív és negatív ionok párosan távoznak. A fémekben is pozitív töltésű fémionok találhatók, amelyek közötti összetartó erőt a fémionok közötti térben szabadon elmozduló elektronfelhő képviseli.

A sószerű vegyületek vízben, vagy poláros oldószerben ionjaikra disszociálódva oldódnak. Ionok vesznek részt az összes elektrokémiai folyamatban is.

A szerves vegyületek nagyobb része ionos karakterű, mint a szerves vegyületeké. Ennek oka a szénatom elektronszerkezeti sajátosságaiban van. A szerves vegyületek közül pl. a szerves savak képesek ionos reakciókban is résztvenni, illetve ionizálódni.

A gyökök. Bizonyos kémiai folyamatok esetében megfigyelhetjük, hogy egyes atomcsoportok viszonylag „változatlanul”, egységes egészként vesznek részt a reakcióban. Különösen gyakori ez a szerves kémiai folyamatok esetében. Ezeket a „változatlan” atomcsoportokat gyököknek szokták nevezni. Általában a gyökök élettartama rövid. A gyökökben levő atomok általában kovalens kötéssel kapcsolódnak össze, és pár nélkül elektronokat tartalmaznak. Ezek a pár nélküli elektronok „szabad” vegyértéknek felelnek meg. A gyökök rövid élettartama a pár nélküli elektronjakkal magyarázható. Éppen a pár nélküli elektronjuk miatt mágneses rezonancia módszerével már kis koncentrációban is kimutathatók. A mágneses rezonancia vizsgálatok azt bizonyították, hogy a kémiai reakciókban nagy szerepük van a szabad gyököknek, illetve közti komplexeknek, mivel a reakciók nem úgy játszódnak le, hogy a kiindulási anyagok atomjaikra bomlanak, majd ezek az atomok ismét egyesülnek, hanem a szabad gyökök közreműködésével.

A gyökök jelentősége különösen nagy a szerves kémiai folyamatokban. A szerves vegyületek nagy része képes viszonylag stabilis szabad gyökre disszociálni.

Az ionok, valamint a gyökök sajátos szerkezetük folytán további kölcsönhatásokban vesznek részt és a kölcsönhatások eredményeképpen viszonylag bonyolultabb kémiai anyagfajták jönnek létre.

Az egyszerű vagy összetett ionok ellentétes töltésű ionokkal ionos kötést alakítanak ki. Az ionos kötésű vegyületek kristályaiban és olvadákaiban nincsenek molekulák. Az egész ionkristály tekinthető egyetlen molekulának, az olvadáskor pedig elsősorban ionok találhatók. Gőzfázisban az ionvegyületek valódi *molekulákat* alkotnak. (A kémikusok molekulának tekintik a két vagy több atomból keletkezett, kémiai kötések által összetartott anyagi rendszereket, amelyek egységes egészet alkotnak, és a környezetükkel szemben viszonylag önállóak.)

Természetesen a molekuláknak az önállósága csupán viszonylagos, hiszen környezetükkel szakadatlan kölcsönhatásban vannak. A viszonylagos önállóságuk azzal magyarázható, hogy az atomok kötése a molekulán belül sokkal erősebb, mint a molekulák közötti ható erők. A molekulák közötti kölcsönhatások bizonyos esetekben olyanok, hogy a molekula, mint egész vesz részt bennünk és a kölcsönhatás nem érinti a molekula struktúráját. Ilyenek a van der Waals típusú kölcsönhatások. Más esetekben megfelelő körülmények között a molekulák között kémiai kölcsönhatások is

fellépnek. A kémiai kölcsönhatások során megváltozik a molekulák szerkezete, kémiai kötések bomlanak fel, illetve alakulnak ki.

A molekulák közötti *van der Waals* féle kölcsönhatások eredményeképpen az anyagi világnak a kémiai anyagokétól eltérő minőségű szintjének objektumai: a *makrotestek képződnek*.

A molekulák közötti kémiai kölcsönhatások a kémiai mozgásforma megnyilvánulásai, és ezekben az esetekben a *kémiai anyagok struktúrális kölcsönhatásait* jelentik.

A modern kémiának, a molekulák szerkezetének kutatásában elért eredményei azt bizonyítják, hogy a szervesetlen vegyületeknek csak viszonylag kis része alkot molekulákat, a szerves vegyületek nagy része azonban szilárd és cseppfolyós állapotban is molekulákból áll.

A molekulákban kötött atomok közötti kölcsönhatások jellege nem csupán a kölcsönhatásban közvetlenül résztvevő atomoktól függ. Hatást gyakorol rá, kisebb vagy nagyobb mértékben, tehát a kialakuló kémiai kötést is módosítja, a molekula többi atomja is. Ennek a hatásnak a következtében a különböző kötéstípusok is legritkább esetben realizálódnak „tisztán”, ennek a hatásnak az eredménye továbbá a kémiai sajátosságok gazdag változatossága is. Különösen vonatkozik ez a szerves molekulákra. A szerves molekulák alkotó-részei kovalens kötéssel kapcsolódnak össze. A szerves molekulákat tehát olyan elektronok tartják össze, amelyek egyidejűen legalább két atomhoz tartoznak. A kovalens molekulákban nincsenek különálló ionok, ennek ellenére a különböző elektroneltolódások miatt a legtöbb esetben a pozitív és a negatív elektromosság súlypontja nem esik egybe, tehát poláris a molekula.

A molekulaszerkezeti vizsgálatok arra is fényt derítettek, hogy a molekulát alkotó atomok, ionok vagy atomcsoportok nincsenek nyugalomban. A molekulán belül is különböző mozgásformákban vesznek részt: bizonyos mértékű forgó illetve rezgő mozgásokat végeznek. De ezen túlmenően a kémiai kölcsönhatások révén létrejövő kémiai kötés sem jelent valamiféle mozgás nélküli nyugalmi állapotot, hiszen az ellentétes erők szakadatlan küzdelmének az eredménye az adott kötési állapot.

A modern kémia értelmezésében tehát a molekula fogalom kevésbé általános érvényű, mint ahogyan a klasszikus kémia kutatói használták.

A molekulák közül specifikus sajátosságaik miatt ki kell emelni az úgynevezett *komplex-molekulákat*. A kiemelés az indokolja, hogy a komplex-molekulák sajátos — a kovalens és az ionos kötésű molekulákétól eltérő — struktúrával, belső kölcsönhatásokkal rendelkeznek. Ennek következtében eltérő lesz a kémiai viselkedésük is. A fenti eltérések alapján jogosultnak látszik a komplex-molekulákat a kémiai anyagfajták csoportján belül különálló szerveződési fokozatnak tekinteni.

A komplex vegyületeket a bennük előforduló koordinációs (datív) kötés alapján *koordinációs vegyületeknek* is szokták nevezni. A kémiai szakirodalom szerint a koordinációs vegyületek szerkezetére jellemző, hogy a semleges molekulában, vagy legalább ionjaik egyikében az úgynevezett központi atom vagy ion körül semleges molekulák, atomok vagy ionok nagyobb számban helyezkednek el, mint amennyi sztöchiometrikus vegyértéküknek megfelelne. A központi atom vagy ion körül elhelyezkedő atomokat, molekulákat vagy ionokat együttesen *ligandumoknak* nevezzük.

A komplex vegyületek leggyakrabban donor-akceptor, *datív kötéssel* keletkeznek, de vannak olyan esetek is, amikor atom-atom, ion-ion, illetve ion-dipólus kölcsönhatások eredményezik a koordinációs vegyület kialakulását. A koordinációs vegyületeket a bennük előforduló kémiai kötések alapján szokták csoportosítani. Addíciós komplexeket és úgynevezett penetrációs komplexeket különböztetnek meg ezen az alapon egymástól:

Az addíciós komplexek ion-dipólus, illetve ion-ion kölcsönhatások révén jönnek létre. Éppen ezért sok esetben nem túlságosan stabilisak, vízben oldva fokozatosan disszociálnak és a disszociáció során a ligandum elválik a központi iontól. A központi ion ezekben az oldatokban könnyen kimutatható.

A penetrációs komplexek stabilisabbak, vízben oldva alig, a legtöbb esetben pedig egyáltalában nem disszociálnak. A központi ion ezért külön analitikai módszerekkel nem mutatható ki. Kimutatása a ligandumokkal együtt történhet. Ilyen típusú komplex vegyület például a sárgavérugsó: $K_4[Fe(CN)_6]$ (káliumferrocínid.) A sárgavérugsó oldatában a vasat külön nem tudjuk kimutatni, de nem tudjuk külön a cianidot sem. Ez azt bizonyítja, hogy a komplex ion mint *egységes egész* van jelen az oldatban, illetve lép kölcsönhatásba a kémiai reakciói során. Ez az egységes egész komplex ion különbözik alkotórészeitől külön külön, nem azonos alkotórészei mechanikus összességével: *minőségileg új*. Éppen ezért a koordinációs vegyületeket a kémiai anyagfajták különálló szerveződési fokozatának kell tekinteni.

A penetrációs komplexek nagyfokú stabilitása a bennük kialakuló kémiai kötésekkel magyarázható. Az ilyenfajta komplexek esetében a ligandumok bizonyos fókig behatolnak a központi atom elektronszférájába. Saját külső elektronjaikból annyit adnak át a központi atomnak, hogy a közös külső elektronhéj nemesgáz konfigurációt vegyen fel.²

A központi atomhoz kapcsolódó ligandumok száma az úgynevezett koordinációs szám. A központi atom koordinációs száma és a vegyértéke között nincs összefüggés. Általában a koordinációs szám azoknak az elektrópároknak a számával egyenlő, amelyek a centrális atommal kötést létesíthetnek. A kisebb rendszámú elemek koordinációs száma általában négy, a magasabb rendszámúaknál gyakoribb a hatos koordinációs szám. Viszonylag ritka a kettes, háromas és nyolcas koordinációs szám. A hatos, illetve a magasabb koordinációs számot az teszi lehetővé, hogy az M héjban s és p állapotokon kívül már d állapotú elektronok is vannak, így az s^2p^6 oktett túlléphető.

A kémiai anyagfajták csoportján belül további külön szerveződési fokozatnak tekinthetők az úgynevezett *makromolekulák*. A kémiai szakirodalom a makromolekulákat olyan molekulaként definiálja, amely legalább több száz *kovalens kötessel* kapcsolódó atomból áll, molekulasúlyuk pedig legalább tizezres nagyságrendű. A makromolekulákat alkotó atomok kovalens kötessel kapcsolódnak össze. Általában éles határ a közönséges molekulák között nem vonható, az átmenet folytonos. A molekula növekedésével (a molekulasúly növekedésével) fokozatosan új sajátosságok jelennek meg, amelyek a közönséges molekulákra nem jellemzőek. Ezek az új sajátosságok: a szakaszos felépítettség; az, hogy a makromolekulának felülete van; a molekuláknak tehát olyan részei vannak, amelyeket minden oldalról a molekula más részei vesznek körül; a molekulák elcsavarodása, speciális térszerkezet kialakulása; a fizikai és kémiai sajátosságoknak a szerkezettől való függése; az öregedés, ami sajátosságaik lassú változását jelenti stb.

A makromolekulák kémiai reakcióik tekintetében is eltérnek a közönséges molekuláktól. Kémiai reakcióik két csoportja különíthető el: az egyik csoporthoz azok a folyamatok tartoznak, amelyekben nem az egész makromolekula vesz részt, hanem csak annak szerkezeti egységei. A makromolekulák kémiai reakcióinak másik csoportjában az óriásmolekula mint egységes egész vesz részt. A makromolekulák specifikus, a közönséges molekulákétól eltérő reakciói közé tartoznak azok a folyamatok, amelyek során az óriásmolekulák között kémiai kötések jönnek létre. A folyamat eredményeként a lineáris molekulák halmaza térhálós struktúrájává alakul.

A nagymértékű fizikai, kémiai különbségek alapján megállapíthatjuk azt, hogy

a makromolekulák nem valódi molekulák. A kémiai anyagok csoportjában a közönséges molekulákétól eltérő, tehát külön szerveződési fokozatot képviselnek.

A makromolekulák létrejöhetnek természetes és mesterséges úton. Általában képződésük kis molekulájú anyagok, úgynevezett monomerek, egymáshoz való kapcsolódása révén történik. A makromolekulák lehetnek szervesek vagy szervetlenek.

A szerves makromolekulák között vannak olyanok, amelyekben az atomlánc kizárólag szénatomokból áll, ezek a szénláncú polimerek. A szerves makromolekulák úgy is felépülhetnek, hogy az atomláncban egy-egy szénatomot szakaszonként más atomok helyettesítenek, így heteroláncú polimerek jönnek létre.

A szén nem tartalmazó, szervetlen makromolekulák is igen elterjedtek. Jól ismertek közül a különféle szilikátok és szilikonok, mely utóbbiak sok tekintetben hasonlóan viselkednek a szerves műanyagokhoz.

A kémiai anyagfajták csoportját vizsgálva a fentiekén kívül még egy szerveződési fokozatot tudunk megkülönböztetni, az úgynevezett *kolloid rendszereket*. A kolloidok jellegzetesen finom elosztású anyagok. A kolloid állapot az anyag sajátos állapotát jelenti. Ebben az állapotban az anyagi részecskék olyan kicsinyek, hogy közelednek a molekuláris mérettartományhoz, de még olyan nagyságúak, hogy felülettel rendelkeznek. A kolloid állapotban a fajlagos felület a maximum közelében van. (Fajlagos felület: a térfogategységnyi anyag felülete.) A nagy fajlagos felület következtében a kolloid rendszerek olyan fizikai és kémiai tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek sem a molekuláris állapotra, sem pedig a makrotestekre nem jellemzők.

A kolloid rendszerek specifikumát adja továbbá az is, hogy a fenti fizikai és kémiai sajátosságok rendszerint a kolloid részecskék nagyságától, alakjától és szerkezetétől függenek.

A nagy fajlagos felület következtében kitüntetett szerepet játszanak a kolloidok szempontjából az úgynevezett felületi jelenségek. A kolloid rendszerek a fizikai-kémia fáziselmélete értelmében sem homogén, sem heterogén rendszereknek nem tekinthetők, mintegy a kettő közötti közbülső állapotot képviselnek. A kolloid részecskék mérete legalább egy dimenzióban 10^{-7} — 10^{-9} m. között van. (Ez 10^3 — 10^9 közötti atomból álló halmaznak felel meg.)

A kolloid rendszerek között sajátos helyet foglalnak el az úgynevezett molekuláris kolloidok. Specifikumukat az adja, hogy a diszpergált anyag ebben az esetben nem különböző fizikai erők által összetartott molekula — vagy atomhalmaz, hanem kémiai kötésekkel összekapcsolt atomokból álló óriásmolekula. A kolloidoknak rendkívül nagy jelentőségük van a modern iparban, biológiában, a mezőgazdaságban stb.

A kémiai anyagfajták csoportján belül különös jelentőséget ad a kolloid rendszereknek az, hogy az anyag *olyan szerveződési fokozatát jelentik, amelyből közvetlenül átmenet történik az anyagi világ egy magasabb szintjére: az élő szervezetekhez.* Az átmenet potenciális lehetősége éppen a kolloid rendszerek sajátosságai által adottak, abban a sajátosságukban, hogy a kolloid részecskék a környezetükkel szemben viszonylag önálló egységet alkotnak. Ennek megfelelően, mint viszonylag különálló egységes egészek lépnek kölcsönhatásba környezetükkel, és számos kölcsönhatás során ez a viszonylagos elkülönültségük meg is marad.

A kémiai anyagfajták csoportjáról elmondottakat az 1. ábrán összegeztük. Az ábra, valamint a fentiek alapján elmondhatjuk azt, hogy a *kémiai mozgásformának* — tehát azoknak a változásoknak, amelyek során kémiai kölcsönhatások eredményeképpen kémiai kötések alakulnak ki, illetve bomlanak fel — *az anyagi hordozói a kémiai anyagfajták csoportja.* A kémiai anyagfajták csoportján belül további elhatárolásokat tehetünk, különböző szerveződési fokozatokat különböztethetünk meg.

Az egyes szerveződési fokozatokat elsősorban *kémiai viselkedésük alapján különíthettük el*, azt figyelembe véve, hogy az adott szerveződési fokozatot *milyen típusú kémiai kölcsönhatás eredményezi*.

A kémiai anyagfajták szerveződési fokozataira általánosan jellemző az, hogy kémiai folyamataik jelentős részében bizonyos fokú elkülönültségük, önállóságuk nyilvánul meg abban, hogy a fenti folyamatokban egységes egészekként vesznek részt.

Véleményünk szerint tehát — ellentétben azokkal az elképzelésekkel, mely szerint a kémiai mozgásforma anyagi hordozói csupán az atomok és a molekulák — a *kémiai mozgásforma anyagi hordozói: az atomok, az ionok, a gyökök, közti komplexek, a molekulák, a makromolekulák, a komplex vegyületek valamint a kolloid rendszerek*. Nem tudunk azonban egyetérteni az olyan elképzelésekkel sem, mint pl. A. M. Golub³ véleménye, aki a kémiai mozgásforma hordozói között tartja számon az *elektronokat* is. Az elektronok rendkívül fontos szerepet játszanak a kémiai mozgásforma realizálódásában, nevezetesen a külső elektronhély elektronjainak közreműködésével realizálódnak a kémiai kölcsönhatások, ez a szerepük azonban nem olyan természetű, hogy ennek alapján a kémiai mozgás anyagi hordozóiként vehessük őket figyelembe. Az elektronok a kémiai anyagfajták *strukturális alkotórészei*. A kémiai mozgásforma folyamatai ténylegesen az atomok külső elektronhéjának deformációjával, a *vegyértékelektronok közreműködésével* játszódnak le. Azonban a vegyértékelektronok esetében számolni kell — általában az elektronoktól megkülönböztető — specifikus momentummal. Azzal, hogy a vegyértékelektronok egy nagyobb egész — az atomok — részei, és *csupán csak mint az atomok speciális alkotórészei közvetítik az atomok mint viszonylagos egészek közötti kölcsönhatásokat*. Erre a funkcióra nem saját strukturális kölcsönhatásaik révén alkalmasak, hanem éppen az atom többi alkotórészeivel való kölcsönhatásaik következtében.

A kémiai anyagfajták rendszerezése meglehetősen bonyolult feladat, ugyanis az egyes szerveződési fokozatokat itt sem lehet éles határokkal különválasztani, mivel közöttük sokoldalú, bonyolult kölcsönhatások, állandó átalakulások mennek végbe. A valóságos kép tehát a fenténél jóval bonyolultabb. Az ábrázolás a valóságos viszonyokat nagymértékben leegyszerűsíti, és feltételezi, hogy az egyes kémiai kötések, mint határesetek viszonylag tisztán érvényesülnek.

Az ábráról látható, hogy az atomok közvetlenül *összekapcsolódva összetett ionokat, gyököket, közti komplexeket, atomrácsú kristályokat vagy pedig azonos atomokból álló molekulákat* képeznek. A fémekben a fématomok között sajátos kémiai kölcsönhatás eredményeképpen a *fémes kötés* valósul meg. *Datív*, vagy *koordinatív kötéssel* kapcsolódva az atomokból vagy molekulák, vagy pedig *komplex vegyületek* keletkeznek.

Az atomok közötti nem kémiai jellegű *van der Waals féle kölcsönhatások* a *makrotestek* egy részének létrejöttét eredményezik. Amennyiben ezeknek az objektumoknak az eloszlása a kolloid mérettartomány határain belül van *kolloid rendszerek* képződnek.

Az *ionok*, atomionok vagy összetett ionok olvadék vagy szilárd halmazállapotban ionos kötéssel kapcsolódnak. Szilárd halmazállapotban az ionok az *ionrácsú kristályok* alkotórészei. Ezeknek az anyagoknak a gőzeiben szintén ionos kötéssel valódi *molekulák* vannak jelen.

A *gyökök* a közti komplexek *kovalens* kötéssel is összekapcsolhatók. Ezáltal úgynevezett *kovalens kötésű molekulák jönnek létre*, de keletkezhetnek *makromolekulák* is.

A *molekulák* között *van der Waals féle kölcsönhatások* lépnek fel. Ennek eredményeképpen különféle *makrotestek* képződnek. A van der Waals féle erőkkal összetartott molekulahalmazok bizonyos körülmények között *kolloid rendszereket* képez-

hetnek. A kovalens kötésű molekulák egy része további kémiai kölcsönhatásokban képes résztvenni, *kovalens kötéssel* összekapcsolódva *makromolekulákat* képezni. Bizonyos esetekben a molekulák közötti *van der Waals féle kölcsönhatások* *molekularácsú kristályok* kialakulásához vezetnek.

Az ábrán igyekeztünk feltüntetni a *kolloid rendszerek* átalakulásait is, melyek közül két lehetséges irányút emeltünk ki. Koagulálással a kolloidokból termodinamikai rendszerek jöhetnek létre, a környezetükkel való speciális kölcsönhatásaik pedig (melyeknek részletesebb vizsgálata messze túlmutat jelenlegi kereteinken, így nem térhetünk ki rá) az élő anyag megjelenésének irányába mutatnak.

A kémiai mozgásforma főképpen a fenti folyamatokban, kölcsönhatásokban realizálódik. Természetesen ezzel még korántsem merítettük ki az anyag kémiai mozgását, hiszen számtalan olyan folyamatot is ismerünk, amelynek során *egy szerveződési fokozaton belüli átalakulás* valósul meg. Figyelembe kell venni még azt is, hogy a további kémiai kutatások eredményei a fenti képet feltehetően nagymértékben módosítani fogják.

A kémiai mozgásforma specifikumára vonatkozóan azonban már az eddigiek is lényeges felvilágosításokat szolgáltatnak. A kémiai anyagfajták csoportjának vizsgálata alapján méginkább szembetűnő a *kémiai mozgásforma heterogenitása*, a *makrofizikai mozgásformákkal* való rendkívül bonyolult összefonódása, kapcsolata.

A kémiai mozgásforma anyagi hordozóinak vizsgálata alapján megállapíthatjuk azt, hogy a kémiai folyamatok megértésének a *kulcsát az atomok szerkezetének feltárása adja. Önmagában azonban ez a folyamatok lényegének megértéséhez nem elegendő*, hiszen egy és ugyanazon atom különböző körülmények között különböző típusú fizikai és kémiai kölcsönhatásokban vehet részt, és természetesen más és más lesz a kölcsönhatások eredményeképpen létrejövő új minőségű objektum is. A kémiai kölcsönhatás konkrét megvalósulása, eredménye elsősorban a kölcsönhatásban résztvevő atomoktól függ, de ezen kívül számos más befolyásoló tényezővel is számolnunk kell, mint pl. a hőmérsékleti és nyomásviszonyok, koncentráció, stb. A kémiai folyamatok belső dialektikájának, a folyamatok lényegének megértése tehát mindenekelőtt a kémiai folyamatok konkrét lejátszódásának, befolyásoló tényezőinek feltárása útján lehetséges.

JEGYZETEK

¹ Véleményünk szerint a van der Waals típusú és a kémiai kölcsönhatások esetében — annak ellenére, hogy mindkét típusú kölcsönhatások anyagi objektumai a kémiai anyagok csoportjához tartoznak — a kölcsönhatások két különböző minőségű típusával állunk szemben. A közöttük levő minőségi különbség a következőkben nyilvánul meg:

- a kémiai kölcsönhatások intenzitása 10—200 kcal/mol, míg a van der Waals kölcsönhatások esetében ez az érték, 0,1—10 kcal/mol
- a kémiai kölcsönhatások hatótávolsága kisebb, mint a kölcsönhatásban résztvevő atomok sugarának összege, a van der Waals kölcsönhatások esetében mindig nagyobb, mint 10^{-7} cm.
- a van der Waals típusú kölcsönhatások ezen kívül a legtöbb esetben additívak, és a kölcsönhatás eredményeképpen létrejövő van der Waals kapcsolatok — szemben a kémiai kötésekkel — nem telítettek.

² A sárgavérugsó esetében a következőképpen: a CN csoport képződésekor a szén négy külső elektronjából hármat lead a nitrogénnek, amely ezzel nemesgáz konfigurációjú lesz. A CN-nek így módon még egy külső elektronja marad. Amennyiben a CN csoport ionizálva is van akkor ez még egy elektron felvételt is jelent. Így minden CN⁻ ion két elektront tud leadni. A Fe²⁺ ionnak hat külső elektronja van, a nemesgáz konfiguráció kialakításához tizenkét további elektront képes felvenni. Ezt a hat CN⁻ ion adja, kialakítva a Fe(CN)₆⁴⁻ ferrocianid komplex iont.

³ A. M. Golub: «Dialekticeszkije asszjebennosztyi himicseszkoj formi dvizsnyija matyerri» v szb: «Dialekticeszkij matyerializm — filozofszkaja osnova szovremennoj nauki» Kiev 1962. 59. l.

SYSTEMATIZATION OF THE MATERIAL CARRIERS OF THE CHEMICAL FORM OF MOTION

Mrs Nagy, Dr. Elizabeth Krajko

A deeper investigation of the chemical form of motion of the material, the systematization of its material carriers are made possible by the results of modern chemistry. In this study systematization is made starting from the simple (the atoms) and moving toward the more complex. The differences of the realizing chemical interactions serve as the basis of systematization. The author's systematization of the material carriers of chemical kinetics contributes to a more differentiated outline of the chemical form of motion of the material.

Надьнэ Эржебет Крайко

СИСТЕМАТИЗАЦИЯ МАТЕРИАЛЬНЫХ НОСИТЕЛЕЙ ХИМИЧЕСКОЙ ФОРМЫ ДВИЖЕНИЯ

Резюме

Современные достижения химии дают возможность для более глубокого изучения химической формы движения материи, систематизации её материальных носителей. В настоящей работе эта систематизация рассматривается в направлении от простого к более сложному. Основой систематизации служит различие в реализующихся химических взаимосвязях. Предлагаемая автором систематизация материальных носителей химической формы движения способствует более чёткому определению химической формы движения материи.

SIMON FERENC

A FORRADALOM DILEKTIKÁJÁHOZ

Amikor Gramsci a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat „metafizikai jelentőségű” történelmi eseményként értékeli, csupán nehézkes formába önti helyes tartalmi meg-látását. Éleselméjűen látja, hogy a sikeres forradalmi mozgalom nemcsak a társadalmi praxist illetően jelent száznyolcvan fokos fordulatot az emberiség történetében, hanem az elmélet, és különösen a szocialista elmélet számára is új kérdésfelvetések, új alter-natívák szükségszerű felvetését eredményezi. A szocializmus marxista elméletének, mely a tőkés termelési mód belső analizise során mutatja fel a fejlettebb társadalomnak, a fejletlenebb-ben lehetőségként megszunnyadó elemeit, most új terepen, a forradalmi gyakorlatban kell bizonyítania igazát. A marxista elmélet „jövőképe” most már nem csupán tudományos hipotézis, hanem a mozgalom élő ideológikus tükröképe; nem elméleti posztulátum, hanem a mozgalmat formáló, és a mozgalom menetében, a gya-korlat által formált „elméleti tudat”.

Már a fentiek alapján is megkockáztatható az az állítás, hogy a kirobbanó és sikeresen megvívott szocialista forradalom egy újabb elméleti forradalom kibontakozásának hajnala.

1917 októberének nem utolsó sorban elméleti szempontból van óriási jelentősége. A történelem „nem ismeri” a társadalmi szükségszerűség általános posztulátumait, „nincs érzéke” a társadalmi lényeg tiszta formában való megjelenítéséhez. A társadal-mi praxis spontán-tudatos folyamában az elméleti tudat a jelenségvilág gazdag áram-lásának mindig mozgó reflexiója, mely önmagát elsősorban nem mint tudást méri le, hanem mint a gyakorlat sikeres alakításának emeltyűjét. Az Októberi Forradalom „metafizikai jelentőségű” fordulatot hozott az elmélet termelése területén. Marx óta tudja az emberiség, hogy a történelem útja nem a hegei abszolút eszme teleológikus önmegvalósításának útja. A hagyományos értelemben vett filozófia csődöt mond abban a pillanatban, amikor a felgyorsult történelemben ismeretelméletileg vett tu-dást kérnek tőle számon. A tudás szilárd elvei csak a szélkakas irányjelző funkcióját analogizálhatják; az irány csalhatatlan jelzését elvárni tőle dogmatikus öncsalás lenne.

Az itt következő írás, a forradalom, és különösen a szocialista forradalom néhány, elméletileg igen fontos problémájának elemzésére vállalkozik. Központi problémája elmélet és gyakorlat kölcsönviszonyának kérdése. Vizsgálódásunkban a marxizmus helyes forradalomelmélete a vonatkoztatási pont, mellyel a történelem jelenségeit megértjük. Ez az elmélet — még egyszer hangsúlyozom — nem a Sartre tételezte „tiszta és megmerevedett tudás, mely alá a priori alávethetők emberek és dolgok”. A marxizmus „gyakorlati filozófia”, mely meg akarja változtatni a világot; ugyan-akkor azonban, mint ideológia, tudás is, mely „a valóban tömegjellegű és valóban forradalmi mozgalom gyakorlatával való szoros kapcsolatban alakul ki”. (Lenin: Ö. M. 41. k. 7. o.)

1917 októbere a szocializmusnak, mint élő valóságnak születési pillanata, egy

olyan gyakorlaté, amelyben az elmélet tételezései a társadalmi lét reális mozzanataiként jelentkeznek. Persze, ahogy Lenin mondja, „a történelemben egyetlen mélyenszántó és hatalmas népi mozgalom sem játszódtott le szennyes tajték nélkül”, olykor klasszikus marxista tételek látszottak módosulni a mozgalom hevében. Éles elméleti tisztánlátásra volt szükség, hogy a gyakorlatból levezetett, — sokszor az utilitárius praxis praktikus követelményeiből kinövő — új teóriákat a politikai szféra hamis ellentmondásmentességének biztosítása érdekében ne kanonizálják. Mint ahogy a történelem megmutatta, a marxista teoretikus nemegyszer absztrakt elvek kritikátlan apologetájává vált, és önértékelésén az sem sokat változtathatott, ha a mozgalom pillanatnyi sikerességének bódító gyógyírját kengethette teoretikus lelkiismerete sajnó sebeire.

A marxizmust, a történelem alakításának, gyakorlati és elméleti birtokbavételének valóságát a szocialista mozgalom — Lenin szavaival — ténylegesen „kikinlódta” magának. A marxizmus elméleti tételeinek igazságát a világ Október óta történt átalakulása, a dolgozók történelmi alkotómunkájának sikerei fényesen igazolják.

Napjaink elméleti vizsgálódásainak egyik gyújtópontja — éppen változatlan történelmi relevanciája miatt — a politikai forradalom és a szociális társadalmi forradalom egymáshoz való viszonyának kérdése, illetve a proletárdiktatúra történelmi szükségszerűségének és általános politikai jellegének problémája. E kérdések tisztázásait nemcsak a burzsoá apologetika „tudományának”, a marxológiának mesterkedései sürgetik, hanem mindenek előtt olyan „marxista igényű” teóriák fellépései, melyek nemegyszer elméletileg inkorrekt verziókkal nehezítik a tisztánlátást.

Vizsgálódásunk módszertani alapját már Hegel kielégítően megfogalmazza, amikor felállítja a követelményt: „A filozófia ne legyen elbeszélése annak, ami történik, hanem megismerése annak, ami ebben igaz.”

Marx a proletárdiktatúra lényegét klasszikus tömörséggel határozza meg a Gothai program kritikájában: „A tőkes és a kommunista társadalom között van egy időszak, melyben a tőkes társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb, mint a proletariátus forradalmi diktatúrája.”¹

Marx, és később Lenin is csak azokat tartják következetes marxistáknak, akik ez utóbbit elismerik. Marx a keletkező társadalmat nem úgy tekinti, mint saját alapján létrejöttet, hanem mint keletkezőt, mely, minden vonatkozásban... még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik.”²

Amikor tehát azt a jelenségkomplexumot vizsgáljuk, amely napjaink történeti hic et nunc-ja, állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy — Marx szavaival — „a társadalom történelmileg válik totalitássá”, tehát a ma jelenségvilágát csak annyiban ragadhatjuk meg helyesen, ha a történetileg szükségszerűvel összefüggésben vizsgáljuk. A vizsgálat problematikus mivoltának ontológiai alapjait tömören jelzi Lenin: „Az igazán nagy forradalmak azokból az ellentmondásokból születnek, amelyek egyfelől a régi, másfelől a régi átdolgozására irányuló törekvés és az új felé irányuló egészen elvont törekvés között állnak fenn.”³

Lenin gondolatával, a forradalmak hozzák látóközelbe, hogy van összefüggés a mai nehéz, hallatlanul feldult, hallatlanul nyomorúságos, gyötrelmes élet és ama munka között, amely a távoli szocialista eszmények nevében folyik. A forradalom az Ember ünnepe, az emberé, aki évszázadok hosszú sora alatt egyedül a forradalmi cselekvésben jut el önmagához, saját maga legmélyebb lényegéhez, a történelemfor-

máló aktivitáshoz. A forradalmak a történelem legnagyobb önnepi; — Ancsel É. szavaival: „a szabadság létezési módját jelentik” embermilliók számára és ezáltal is alapvető szerepet töltenek be az emberiség igazi történetének megalapozásában.⁴

A forradalom az elnyomott osztályok létmegértésének nagy próbája. A „semmik vagyunk s minden leszünk” pátozából a legmagasabb nembeli érték, a szabadság magasabb szintje kimunkálásának felelőssége csendül ki. A forradalom a ráció és az érzelmek, az elmélet és a gyakorlat, a tudatos és a spontán, a különös — osztály és az általános — emberi, a mindennapokban újratermelődő ellentéteinek egy történelmi pillanatban való feloldása, a lehetséges átcsapása valóságba. A forradalom az a közeg, ahol — Lukács Gy. szavaival — egy pontba koncentráltan valósul meg „az egész ember magatartásmódjának az ember egésze magatartásmódjába való átnövése.”²

A forradalom problémája, egy korántsem elhanyagolható aspektusban, mint elmélet és gyakorlat ellentmondása — (a társadalmi lét jelenségvilágában bennerejlő látens tendenciák, és ezeknek az elméletben megfogalmazható és tételezhető lényegi mozgatói közt feszülő ellentét; illetőleg a lét jelenségvilágának konkrétsága és a lényeg elvont jellege közti ellentmondás) fogalmazható meg. Lenin tehát tömören fogalmazza itt meg minden forradalom fő problematikáját; a régi és az új, a réginek a méhében kifejlődő, azt feszítő, majd szétrobbantó ellentétek mozgását, a „héhba zárt mag”, egy rendszerbe zárt, de azt bomlasztó lehetőségek és a rendszer totális tagadását tételező elméleti anticipálások közti állandó harcot.

Egy társadalmi rendszer bomlási folyamatában, éppen a rendszert bomlasztó forradalmian új, de ontológiailag nem-lét mozzanatok hívják életre azokat az elméleti anticipálásokat, melyek a lehetőség valóságba való átcsapásának emeltyűi. Fenti funkcióját a jelentkező elmélet akkor tudja megvalósítani, ha a Legyen kifejtését a progresszív történelmi osztály már létező valósága alapján, az abban látens módon meglevő konkrét lehetőségek kibontásával alapozza meg. Ehhez a régi rendszert mint megszüntetett előfeltételt kell felmutatnia az „új” szempontjából, és ugyanakkor ki kell munkálnia azokat a régi rendszerben már csiraformában feltűnő mozgásokat, amelyek az új rendszer immanens létezési feltételei.

Nem véletlen, hogy ilyen történelmi korszakban jelentkezik olyan elméletek is, amelyek a kívánt hatékonyságukat képtelenek elérni, amelyek utópikus céltételezéseknél feneklenek meg. Ezek a tételezések is a társadalom jelenségvilágából nőnek ki, tartalmukat és irányukat is „az a társadalom határozza meg, amelyek elvetnek; történelmi-emberi ellenképek a társadalmilag-történetileg létező hic et nunc meghatározott jelenségre vonatkoznak.”⁵

Amennyiben az új felé irányuló törekvés, egy Legyen-ként elszakad az emberek konkrét alternatíváitól, úgy az új társadalom szervező elvei utópikus hiposztalázásai lesznek a jövőnek. Ennek a jelenségnek a végső ontológiai alapjai a társadalmi mozgások meg nem értésében, egy társadalmi osztály történelmi cél- és funkcióvesztésében, abban rejlenek, hogy ennek az osztálynak a történelmi progresszió vonalában már objektíve nincsenek reális alternatívái. De utópiák termelődhetnek a feltörekvő, progresszív osztályok korlátozott valóságfeltáró és elsajátító létében is; vagy a mozgalom, vagy az osztálylét tudatosításának korlátoltsága folytán, vagy pedig ha az osztály képtelen elméletét és gyakorlatát ugyanazon létkomplexum mozzanataiként felismerni és megélni.

Hogy ennek a pusztán elméletinek tűnő problémának milyen gyakorlati konzekvenciái lehetnek, arra Lenin konkrét elemzését mutatnánk be. Lenin 1920-ban a következőképpen jellemzi a pártszakadás egyik elméleti alapját: „A bolsevikok már az 1905-ös forradalom előtt felvetették a diktatúra kérdését... Hangsúlyozták, hogy

a munkásküldöttek szovjetjei ténylegesen az új forradalmi hatalom csirái voltak. A mensevikek elismerték a szovjetek jelentőségét, ...de nem tartották azokat a forradalmi hatalom csiráinak, általában nem beszéltek az ilyen, vagy hasonló jellegű új forradalmi hatalomról, határozottan elvetették a diktatúra jelszavát... Opportunistáknak bizonyultak, szavakban elismerik a proletárforradalmat, a valóságban elvetik azt, ami a forradalom fogalmában a leglényegesebb és alapvető.”⁵

Ezeknek a reálisan fennálló ellentmondásoknak a feloldása egy egész történeti korszak gyakorlati feladata.

De a ma teoretikusának mégis feladata elméletileg felmutatni azokat a formákat, amelyekben az ellentmondások mozognak, azokat a csomópontokat, amelyek az „új” kimunkálásának történelmi állomásait jelzik, kimutatni azokat a kibontakozó tendenciákat, amelyeket a társadalom fejlődése napirendre tűzött.

A proletárdiktatúra történeti funkcióinak meg nem értése, a már lezajlott szocialista forradalmak új típusú forradalmakkénti értékelésének tagadása sajátos aspektusban vetődik fel a mai polgári kritikai iskolákban, de egyes hazai filozófusoknál is. Alapvető osztálytörekvésük kettős. Részben az, hogy a marxizmust—leninizmust mint elméletet eliminálva, a megvalósult szocialista társadalmakat, illetve a szocialista mozgalmat mint „betegséget”, mint kalandorok csoportjának vállalkozását állítsák be. Másrészt pedig a marxista ideológiát a mozgalmtól „megtisztítva” mint alapvetően helyest mutatják fel, szembeállítva azt a megvalósult szocializmus gyakorlatával. Hallgassuk meg a „marxológia” egyik hírhedt képviselőjét, Rostowot: „Marx intellektuális szempontból két eszmét kapcsolt össze; a történelem dialektikájáról vallott hegeli felfogást, és a maximális profitnak egy általánosított változatát — (SIC) — melyet a klasszikus közgazdászoktól vett át.” „...Így teremtette meg Marx figyelemreméltó rendszerét; egy tévedésekkel, de helyenként mély éleslátással telített rendszerrel, mellyel formálisan fejlesztette a társadalomtudományt, és borzalmas vezérfofnalat adott a politikának”.⁶

A polgári apologetika kérdésfelvetéseinek megértéséhez azt a problémakomplexumot kell vizsgálat alá vonnunk, mely az egyik legfőbb támadási pont; elmélet és gyakorlat viszonyának a kérdését. Mint látni fogjuk e kérdés tisztázása a munkásosztály osztályléte, osztálytudatának kialakulása, politikai mozgalmi megértésének vonatkozásában alapvető jelentőségű.

Számot kell adnunk az osztályharc megvívásának egyik lényegi emeltyűjéről, az ideológiáról, annak társadalmi funkcióiról és struktúrájáról. A marxista ideológiát, mint „anyagi hatalmat” fogjuk felmutatni, mint cselekvésként felfogott tudást. Az elemzésben kiderül majd, hogy az ideológia az a közeg, amelyben az egyének létfeltételeikhez való viszonyukat az osztályok vonatkozásában átélik, s ennyiben mint az osztály önmeghatározásának az eszköze jelentkezik. Ugyanakkor azt a funkcióját is ki kell emelnünk, amely egy feltörekvő osztály „szubjektivitásának” megalapozásában vagyis történeti kezdeményezőképeségében jut kifejezésre.

Röviden, mint a munkásosztály forradalmi-átalakító gyakorlatának elengedhetetlen velejáróját kell tárgyalnunk a marxizmus ideológiáját.

Elmélet és gyakorlat általános viszonyának kérdése osztálytársadalmakban egy „különös elmélet” és egy „különös gyakorlat” általános viszonyának a kérdésként vethető fel helyesen. Minden elmélet különös problémává válik akkor, amikor sajátos társadalmi funkciót kap, amikor egy „különös osztály” elméleteként jelentkezik. Természetesen formailag megőrzi az ilyen elmélet is az általánosságát, hiszen társadalmi hatékonyságához elengedhetetlen, hogy formája ne tagadja lényegi tartalmát.

Egy „különös elmélet” társadalmi funkciója az, hogy egy társadalmi-történeti szubjektumnak, osztálynak a társadalmi konfliktusok hatékony végigharcolásához segítségnyújtson. Egy „különös elmélet” tehát tipikusan ideológia is egyben. Természetesen korántsem akarjuk a két viszonylag önálló kategóriát összemosni, csak Lukács Gy. nyomán arra hívnánk fel a figyelmet, hogy egy elmélet, — ismeretelméletileg akár helyes, akár nem — ideológiává válhat, amennyiben egy osztály gyakorlati mozgalmában eszközként felhasználja.⁷ (Így lett a nietzsche-i, irracionalista filozófia több eleme a fasiszta ideológia integráns része, de ugyanígy használja fel az „új baloldal” a frankfurti iskola filozófiájának következtetéseit, mint „saját ideológiáját”). Látjuk tehát, hogy a polgári társadalom dichotom struktúrájában elmélet és gyakorlat viszonya egy társadalmi szubjektum által értékelt, és ennyiben is ideológiai viszonyként jelentkezik. Marxista szerzők ideológia-felfogásaiban is ott kísért a múlt megrögződött réme, amely pejoratív értelmet adott ennek a kategóriának. De az elmélet — és különösen vonatkozik ez az ideológiai elméletre — társadalmi hatékonyságát (ami a döntő kritérium az ilyen elméletek megítélésében) végsősoron nem az dönti el, hogy pseudó-elmélet, hamis elmélet-e, hanem az, hogy integrálható-e egy olyan rendszerbe, amely befolyásolni akarja a társadalmi mozgást.

Tanulságos lehet, Marx doktori disszertációjának sokat emlegetett helyére utalnunk problémánk tisztázása végett:

„amit valóban elképzelek, az valódi elképzelés a számomra, az hat rám, és ebben az értelemben minden istennek... valódi egzisztenciája volt. Nem uralkodott-e az ősi Moloch? Nem volt-e a delphoi Apolló valóságos hatalom a görögök életében?”⁸

Az ismeretelméletileg mégoly hamis elmélet is elmélet tehát abban az értelemben, hogy a valóság mindenkoris elsajátítását, — mégha ez nem is adekvát a lehetséges optimummal — kívánja tudatosítani az emberekben.

Nem vitás, hogy egy társadalmi osztály hatékony cselekvéséhez elengedhetetlen a céltételezés egységességének biztosítása, amely egy osztályideológia egyik legfontosabb társadalmi funkciója. A teleológiai tételezéseknek az a fajtája, amely emberek cselekvésének befolyásolását célozza, minden ideológiának struktúráló alapzata. Egy társadalmi csoport céljai — objektív létükből fakadó érdekeik tételezett megnyilvánulásaiként — a csoport ideológiájában is meg kell hogy jelenjenek.

(Fentiek kihangsúlyozása, az ideológia ontológiai státuszának tisztázása elméleti szempontból is szükséges. Csak ezen az alapon válik világossá, hogy az elméletnek a mozgalomba való bevitel nem „egyesek ötlete”, hanem egy társadalmi csoport osztályléte szempontjából történetileg szükségszerű.)

Egy társadalmi osztály ideológiájának, amennyiben „anyagi hatalommá” akar válni, a tömegek szükségletein kell megalapozódnia, az osztályegységének érdekeit kell célként, az általános szférájában, tehát politikailag megfogalmaznia. Ezen a ponton ismét megvilágosodik elmélet-gyakorlat megbonthatatlan ontológikus egysége. Társadalmilag ugyanis csak az az ideológia lesz hatékony, amelynek tartalma az osztályhoz tartozó egyének egyes akarataiban megnyilvánuló lényegi általános lesz; olyan különösség, amely megszüntetve-megörzi a véletlen és a szükségszerű elemeket. Csak ebben az esetben lehetséges az elméletnek a „forradalmi gyakorlatba való átcsapása”. Csak ez alapján átfelható mozgalmában a forradalmi munkásosztály a világ egyharmadában Rostow azon nézetét, mely szerint „az ipari munkás gondolkodása és magatartása nem olyan, amilyennek elméletben lennie kéne.”⁹ Elméletileg itt az a fontos probléma adódik, hogy a munkásosztály számára „szükséglet”-e — objektív létét tekintve — a kapitalizmus keretein túlmutató, a szocialista típusú anyagi és szellemi kultúra megteremtése.

E kérdés felvetése azért fontos, mert a szocialista forradalom és a proletárdiktatúra szükségszerűségét tagadó polgári gondolkodás jórészt ezen a ponton támadja a marxizmust.

Idézzük példaként H. Marcuse-t. Marcuse úgy látja, hogy „A technikai haladás, miután az uralom és a koordináció egész rendszerévé tágult, olyan életformákat... hoz létre, amelyek, úgy látszik, lecsillapítják a rendszer ellen harcoló erőket.” Úgy véli, hogy viszonylag nagy embertömegek anyagi jóléte egy sajátos „boldog tudatot”, egy boldog fogyasztói tudatot alakít ki. „Nincs értelme önrendelkezést követelni, ha az adminisztrált élet a kényelmes, sőt a jó élet”.¹⁰

Problémánk vonatkozásában Marcuse összegzése így hangzik: „...a társadalom úgy intézi el a szabadulás szükségletét, hogy kielégíti azokat a szükségleteket, amelyek kellemessé, sőt talán észrevétlenné teszik a rabságot, s ezt magában a termelési folyamatban éri el.”¹¹

Marcuse véleménye szerint tehát a kapitalista társadalom manipulált szükséglet-struktúrája fogva tartja az egyént, aki lényege szerint fogyasztó. A társadalomban nem osztályegyenek élnek, hanem „boldog tudattal” rendelkező, a fogyasztásra redukált egydimenziós Homo Consumens-k.

És talán mondani sem kell, hogy elméletében magáévá teszi az „egységes ipari társadalom” elvét, és így semmi lényegi különbséget nem lát a mai kapitalizmus és szocializmus között.

Marx volt az, aki az elidegenült munkáról szóló elemzéseiben kimutatta, hogy a tőkés munkamegosztás az emberi életnyilvánításokat megfosztja cselekvésjellegűtől; a szubjektumot részfunkcióira osztva létrehozza a közösségtől elkülönült, magánérdekebe és „magánközönyébe” visszahúzódó embert, megfosztva ezzel szabadságának kifejezőjétől és feltételétől, a jövő dimenziójától.¹²

De Marx mutatta fel azt is, hogy mindezek ellenére, mégis a leginkább kiszolgáltatott osztály áll ellen leginkább ennek a dimenzióvesztésnek. E paradoxont csak az osztályharcnak, az egyének osztálylétének helyes értelmezése oldja fel.

Az osztályharc az a terep, ahol egyrészt a munkásosztály megnyeri „társadalmi veszteségének elméleti tudatát” (Marx) másrészt, — és számunkra ez a vonatkozás a lényeges — az osztályharc a polgári társadalomban a szabad öntevékenységi szférája, amelyben a partikulárisra reflektált nemzeti megjelenik. Elmélet-gyakorlat viszony problémája itt újabb aspektussal konkretizálódik. Látjuk ugyanis, hogy az osztályérdék az osztályharcban és az osztályharc által jegecesedik ki és fogalmazódik meg politikai célként. Marx és Engels ezt a szükségszerű összefüggést így fogalmazzák meg: (A kapitalizmusban) „a proletárok számára — maga a munka megosztása folytán sokrendbelileg ellentett érdekeik, miatt — más, mint politikai, az egész mostani állapot ellen irányuló megértésre jutás — lehetetlen.”³ Természetesen a politika a gazdaság kifejeződése, — Lukács Gy. szavaival „a gazdasági fejlődés szükségszerűsége teremti meg a lehetőség mozgásterét az emberek ideológiai döntései számára.”⁴ Marx A tőkében és ennek előmunkálataiban dolgozza ki a tőkés társadalom totális kritikáját, és mutatja fel lényegéből adódó korlátait és megszűnésének szükségszerűségét.

„A termelőerők szabad, gátolatlan, progresszív és egyetemes fejlődése maga is előfeltétele a társadalomnak... amelyben az egyetlen előfeltétel a kiindulóponton való túlmenés. Ez a tendencia... egyszersmind ellentmond magának a tőkének, mint korlátozott termelési formának és ezért felbomlása felé hajtja.”¹⁵ „...A polgári, a csereértéken nyugvó társadalmon belül létrejönnek olyan érintkezési és termelési viszonyok, amelyek megannyi aknákat e társadalom felrobbantására.”

És végül: „Másrészt, ha a társadalomban, úgy, ahogy az van, burkoltan nem ta-

lálnák meg egy osztály nélküli társadalom anyagi termelési feltételeit és ezeknek megfelelő érintkezési viszonyait, akkor minden robbantási kísérlet donquijoteség volna.”¹⁶

Marxnak ezek a gondolatgazdag sorai rendkívül fontosak számunkra. A régi és az új dialektikus viszonyának megértéséhez, a társadalmi szubjektum történeti szerepének felismeréséhez vezetnek el minket.

Marx az iskolapélda világosságával mondja itt ki, hogy a tőkés gazdaság szférája egyre elmélyülő lehetőségét teremti meg a rajta való túllépésnek, anélkül, hogy automatikusan véghezvinné ezt. A tőkés társadalom fokozatosan megteremti egy társadalmi forradalom feltételeit, a tőke megdöntésének a lehetőségét a politika szférájában, ugyanakkor e lehetőség valóráváltása egy dinamikus társadalmi szubjektumnak, egy valóban forradalmi osztálynak a műve lehet. A társadalomszervező tevékenységeknek, az osztályharcnak, az ideológiai munkának szükségképpen a „gazdasági szféra jelenségvilágához” (Lukács) kell kapcsolódniuk, ha hatékonyak akarnak lenni, hiszen a gazdasági szféra implikálja azt a mozgásteret, amely az emberek gyakorlata számára realitás. De amikor a gazdasági szférában alapozódik meg, ugyanakkor túl is lép rajta, mint olyan, amelyben a társadalmi mozgás totalitása nem ragadható meg. A politika irányul a társadalom totalitására, teszi lehetővé osztályméretekben a társadalmi állapot ellen irányuló „megértésre jutást.”

Ezért hangsúlyozza Lenin, hogy „a politikának feltétlenül elsőbbsége van a gazdasággal szemben.”¹⁷

Igen fontos itt kiemelni, hogy az új szükségletstruktúra — legalább „tétikus” megjelenését — Lenin egyenesen a forradalom győzelmének alapfeltételeként értékelte, ugyanakkor tudta azt, hogy az új szükségletstruktúra, mint a társadalom nagy tömegeinek tevékenységét motiváló alakzat csak a „dolgozók többségének önálló és hosszabb korszakon át tartó történelmi alkotó munkája során valósul meg”

Lenin így ír: „...Társadalmasítani kell a termelést a gyakorlatban... Új módon kell megszerveznünk tíz és tízmilliók életének legmélyebb alapjait, (gazdasági alapjait ...csak ennek megoldása után lehet majd elmondani, hogy Oroszország nemcsak szovjet köztársasággá, hanem szocialista köztársasággá is vált.”¹⁷// Mindezek alapján elmondható, hogy a munkásosztály és az osztályegyenek számára, objektív létüket tekintve is követelményként jelentkezik a polgári társadalom keretein való túllépés, és ennek az ideológiában is meg kell nyilvánulnia.

Hiba lenne azt hinnünk, hogy az osztályegyesekben osztálylétük a maga lényegi aspektusaiban spontán módon tudatosodik, hogy az osztálytudat az osztályegyesek egyéni tudatainak összessége. A valóság mozgását elméletileg megragadó tudomány döntően az osztály cselekvéseit vizsgálja; az egyének „magánviszonyait” csak annyiban, amennyiben meghatározott osztályviszonyok és érdekek kifejezői. De az osztályokat egyének alkotják, és az egyének osztályrealitása mindig mint osztálylétük meghaladása manifesztálódik, mint az általánostól való eltérés, mint az objektív létfeltételek egyéni elsajátítása. Hogy kérdésünkre minél sokrétűbb választ adhassunk, még egyszer vissza kell térnünk elmélet és gyakorlat általános viszonyának — az elmondottak folytán egyre „különbösebbé” váló — problémájára, és az ellentétes mozgást, az ideológia aktivizáló, az osztálylétet megalapozó szerepét kell felmutatnunk.

Fentebb említettük, hogy az általános (ideológia, mint anyagi hatalom) az egyesben (az egyének társadalmi létében megalapozott törekvések, érdekek) alapozódik meg.

Heller Á. úgy látja, hogy a szükséglet tárgyának objektivációként kell megjelennie ahhoz, hogy egyáltalán szükségletté válhasson a szubjektum számára, így egy meghatározott tárgyi-valóságos struktúra involválja az egyének szükségletstruktúráját. Az egyént ez az objektíve adott tárgye gyütt es motiválja a cselekvésben, amennyiben

tudatosan elsajátította azt.⁸ Döntően azt kell leszögeznünk, hogy az elmélet, — ha mégoly hamis is, hát még ha tudományos — tételezése beépülnek az egyének szükségletstruktúrájába, az emberi tevékenység tényleges motiválóiként működnek. A cselekvés alapjaként megjelenő motívum a szubjektív akaratnak és a külső determinációs együttesnek az egysége. Fontos kiemelni, hogy az akarat az érdekként kifejeződő optimalizált szükséglet megjelenése az egyén pszichikumában. Ebben az egyéni érdekben a csoport, a környezet, az objektív feltételek „előírásai” válnak bensőkké; az egyén a társadalmi környezetet mint személyest, az ő életére vonatkoztatottat éli át.

De ennek a társadalmi környezetnek az ideológia mint objektívációs rendszer is része, amely az egyén számára „értelemmel bíró realitás”, mely egyéni léte lényegi mozgatóit kívánja tudatosítani. Az egyén motivációs rendszerébe az ideológiában tételezett nem-lét vonatkozások is beépülnek, amelyek éppen az egyének cselekvéseiben bizonyítják társadalmi relevanciájukat.

Az egyének cselekvése tehát megvalósulása során ugyanúgy megvilágítja az ideológiában tételezettet, mint ahogy az ideológia felmutatja az egyéni tevékenység osztály-természetét.

Itt had idézzük megint Lukácsot: „A cselekvők számára a lényeg és a jelenség a lét közvetlenségében szétválaszthatatlan egységet alkot...” „A lényeg fejlődése meghatározza az emberiség történetének létszerűen döntő alapvető vonásait. Létszerűen konkrét formáját azonban csak a jelenségvilág... ilyen módosulásainak következtében kapja meg; e módosulások azonban csupán az emberek teleológiai tételezéseinek következményeképpen valósulhatnak meg, s ezekben az ideológia is kifejeződik.”⁹

A forradalmi gyakorlat elméletének közvetlenül az anyagi szféra jelenségvilágához kell kapcsolódnia, ezt a totalitást kell megragadnia és kritikailag elsajátítania.

Az ez alapján tételezett társadalmilag szükségzerű az egyes egyén számára elsajátítható, tehát beépíthető a szükségletstruktúrába.

Heller Á. említett tanulmányában eljut a már lezajlott szocialista forradalmak új típusú forradalmakkénti értékelésének tagadásához.

Úgy látja, hogy az osztálytársadalmi forradalomban realizálódik az a gyökeresen új szükségletstruktúra, amely spontán módon már kialakult a „közösségbe szerveződött emberekben.” Az eddigi forradalmak gyakorlata és elmélete — mint politikai forradalom — a fennálló struktúrában belül marad, nem változtatja meg a társadalom elmélet-gyakorlat viszonyának struktúráját sem. Heller véleménye szerint Marx, A hegeli jogfilozófia kritikájához írt híres Bevezetésében úgy próbálja a problémát megkeverülni, hogy „hozzárendelt szükségletekként” értelmezett radikális szükségletek mediálásával teremt összhangot a létező és a megvalósítandó között.²⁰

Más oldalról közelít, de ugyanazzal a problémával küszködik itt Heller, mint a Történelem és osztálytudat lukácsa: „...A proletariátus helyes és igazi osztálytudatát el akartam határolni mindenféle empirikus közvéleménykutatástól... és elvitathatatlan gyakorlati objektivitást akartam tulajdonítani neki. De mégis csak egy hozzárendelt osztálytudat megfogalmazásához tudtam eljutni, (ahol) ...a hozzárendelt tudatnak forradalmi gyakorlatba való átcsapása, — objektíve tekintve — tisztára csodaként jelenik meg” — írja Lukács saját korábbi nézeteinek revideálásakor.²¹ A helleri egyszemélyes, szubjektívizált szükségletértelmezés logikusan vezet arra a megállapításra, hogy egy különös embercsoport szükségletstruktúrája, — ha ez egyáltalában lehetséges — csak „hozzárendelt szükségletként” manifesztálódhat, mivel az osztályegységek egyéni létében nincs megalapozva.

De nézzük meg, hogy Marx számára hogyan volt lehetséges egy olyan minőségileg magasabbrendű szükségletstruktúra tételezése, amely túlmutat a jelenvalón, és egyben a fennállóknak az ellentmondásait feloldja.

Marxnál a forradalmi elméletnek meg kell ragadnia a forradalmian újat amely a jelenvalóban már képződik. De ez az elmélet önmagában többszörösen is korlátozott. Mint elmélet tényleges változást a történelemben képtelen végrehajtani; ez a kritika „nem önmagába torkollik, hanem olyan feladatokba, amelyek megoldására csak egy eszköz van, a gyakorlat.”²²

De ez az elmélet másrészt csak akkor forradalmi elmélet, ha a tételezett radikális szükségleteknek ténylegesen termelődik a hordozó szubjektuma.

Marx a proletariátusban ismeri fel azt a történelmi szubjektumot, amely azáltal válik az általános emancipáció hordozójává, mert maga a polgári társadalom egy „rend alakjában történő felbomlása”. Gondoljunk csak A tőke konkrét elemzéseire, vagy a „Grundrisse” soraira; „Az emberi benső e teljes kimunkálása mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyasulás mint totális elidegenedés... jelenik meg.” Vagy máshol:

„...az értékteremtés reális feltételeihez viszonyítva az eleven munkaképesség szűkölködő szubjektivitása egyre ríkítóbb kontrasztot képez.”²³

Döntő fontosságú, hogy a proletariátus magán- és magáértvaló létében túlmutat a korlátolt társadalmon és annak szükségletstruktúráján,—épp azáltal, hogy mozgalmalma egybeesik a forradalmi elmélet megvalósításával.

A proletariátus csak magánvaló léte szerint hordozza a társadalom korlátozott viszonyait. De mint magáértvaló osztály, — a forradalmi elmélettel felvértezten — saját magánvaló létéből fakadó különösségének gyakorlati-forradalmi tagadásával léphet fel az általános emberi emancipáció (és így önmaga felszabadításának is) szubjektumaként. Fontos ismételten hangsúlyozni, hogy e társadalmi lét tagadásának alapja e létben magában adva van. A proletariátust közvetlen helyzete, a közvetlen anyagi szükség rákényszeríti e struktúra tagadására, de a tényleges gyakorlati megváltoztatáshoz elengedhetetlen a politika általánosra irányuló közvetítése.

Marx tehát az 1843-as Bevezetésben egymásravezetve tárgyalja az elméletben tételezett radikális szükségleteket egy „az általánost különösségében hordozó” társadalmi osztálynak a gyakorlati mozgalmával. A radikális elmélet és a proletariátus gyakorlati mozgalmának kölcsönviszonyában a radikális forradalom gyakorlata számára az elmélet szükségletként jelentkezik. Szükségletként csak akkor jelentkezhet, ha egyben gyakorlati szükséglet is; csak ezáltal képzelhető el, hogy a mozgalmában az elmélet „alakul és formálódik.” A kialakult szükséglethez alkalmazkodik és nem-alkal elmélet „alakul és formálódik.” A kialakult szükséglethez alkalmazkodik és nem-alkalmazkodik egyaránt, hiszen kibontja azokat — a spontán társadalmi cselekvésben nem tételezett — lehetőségeket, amelyek a mindenkori konkrét történeti hic et nuncban látens módon megvannak.

A radikális elmélet a gyakorlati cselekvésben célfunkciót és eszközfunkciót egyaránt betölt. Célfunkcióját mint társadalmi érték, eszközfunkcióját pedig mint a konfliktus végigharcolásának, magasabb nembeli értékek elsajátításának eszköze látja el. Ugyanakkor a gyakorlat az elmélet kiindulópontja és megvalósulásának terepe; s ennyiben a gyakorlat is szükséglet az elmélet számára.

Úgy tűnik, ezeket a problémákat nem érti meg Marcuse, amikor paradoxonként értékeli a marxista forradalomelmélet egyik lényeges pontját. „A dialektikus logika azonban — a nyers tények és az ideológia nyelvvel szembélyezkedve — makacsul hangsúlyozza, hogy a raboknak szabadnak kell lenniük a felszabadulásukhoz, mielőtt szabaddá lehetnek, s hogy a célnak hatnia kell az elérésére szolgáló eszközökben. Ezt az a priorit szögezi le az a marxista tétel, hogy a munkásosztály felszabadítása magának a munkásosztálynak a műve kell, hogy legyen.” — írja.²⁴

Amikor tagadja a fejlett kapitalista országok munkásosztályának forradalmi

potenciáit, akkor egyúttal a már létrejött szocializmusnak a polgári társadalomtól eltérő minőségét is kétségbevonja. Idézzük ezeket a helyeket.

„...a kapitalizmusról a szocializmusra való átmenet, a forradalom ellenére még mint mennyiségi változás jelenik meg.” „...Még mindig hátra van a mennyiségi változásnak minőségibe való átcsapása, vagyis az államnak, a pártnak... mint önálló az egyénekre rákényszerített hatalmaknak az eltűnése. Amíg ez a változás a társadalom anyagi bázisát... érintetlenül hagyja, pusztán politikai forradalom lenne.”²⁵ Jól látható, hogy Marcuse egy leegyszerűsített, a valóság ellentmondásaitól megtisztított, „egydimenziós” sémával dolgozik. A marxi-lenini proletárdiktatúra-elméletet egy romantikus-pszichológizáló-utópista teóriával kívánja helyettesíteni, és meghirdeti a „forradalmat a forradalom előtt.”

Úgy véli, hogy a „társadalmi forradalom megvalósulása előtt először is magában az emberben kell megtörténnie a forradalomnak, az emberiségnek valamennyi aspektusában átalakuláson kell keresztülmennie, ez pedig a nevelés kérdése...

A szükségletstruktúra radikális átértékelése a stabilizáció megrendítésének döntő determinánsa... Az egész hagyományos kultúrával is teljes határozottsággal szakítani kell... az ösztönök lázadása útján.”²⁶

Marcuse nem látja azokat a reális társadalmi erőket, amelyek a történeti átalakulás szubjektumai lehetnek, s ebből arra következtet, hogy nincsenek is. Az ő elvont-antropológikus síkon felvonultatott szubjektuma, az emberiség általában, s forradalmi tette; — az ösztöneinek lázadása.

Fontos itt megjegyezni, hogy Heller Ágnes fentebb idézett írása sok rokonvonást tartalmaz az itteni gondolatokkal.

Heller úgy látja, hogy az „össztársadalmi forradalomban” realizálódik az a gyökeresen új szükségletstruktúra, amely „spontán módon már kialakult a közösségekbe szerveződött emberekben.” Szerinte az eddigi politikai forradalmak (szocialista forradalmak) nem jelentik az életforma forradalmát, mert csak a polgári társadalomban meglevő szükségletekre apelláltak, — s így nem hoznak minőségi változást.

A helleri fejtegetés az össztársadalmi (kommunista) forradalmat olyan gyakorlatként képzei el, ahol a marxi értelemben vett politikai forradalom nem játszik szerepet. A kommunista forradalmat olyan mozgalmaként értelmezi, amely „saját alapján kifejlődött”, amely „nem viseli magán annak a régi társadalomnak az anyajegyeit, melynek méhéből származik.”²⁶

Össztársadalmi forradalom szocialista politikai forradalom nélkül, vagy ahogy Marcuse fogalmaz „a forradalom a forradalom előtt” — elvont posztulátum, fikció, amelynek a történelem menete, a társadalom törvényszerűségei és mindennapjai egyaránt ellentmondanak. Elméletükben minden funkcióját elvesztia proletárdiktatúra, mint az átmenet politikai formája. Nem vesznek róla tudomást, hogy az egyre egyetemesebb, a nembelit minél jobban megközelítő közösségek képződése hosszú történelmi folyamat, amelynek közvetlen immanens feltételei vannak. Elfelejtik, hogy a nembeli tudat és a kvalitatív szükségletekre felépülő szükségletstruktúra csak mint a reális társadalmi élet igazolása képzelhető el. Nem értik, hogy magának a proletárdiktatúrának az egyik leglényegesebb funkciója — mint arra Lenin évtizedekkel ezelőtt rámutatott — a „dolgozók tömegének megszervezése egy új gazdasági forma megteremtésére”²⁷

Ezek az elméletek így csapnak át szükségképpen utópizmusba, s végül minden pozitív programot nélkülözve az elmélet ideológiai funkcióját is kénytelenek feladni. Ezeket a következményeket Marcuse le is vonja fő művében: „A kritikai társadalom-elmélet nincs birtokában a fogalmaknak, amelyek át tudnák hidalni a szakadékot a jelen és a jövője között; minthogy nem ígér semmit, és nem mutat sikert, negatív ma-

rad. Így akar hű maradni azokhoz, akik — remény nélkül — a Nagy Megtagadásnak adták és adják életüket.”²⁸

A marxi-lenini forradalom — ill. proletárdiktatúra-elmélet talán legburkoltabb meghamisítása a proletárdiktatúra lényegének félremagyarázásán alapul.

Kiss A. felhívja a figyelmet, hogy „...a munkáshatalom formulája rendkívül összetett, gazdag tanítás, amely jóval többet tartalmaz annál, mint amit szó szerinti fordítása alapján róla a köznapis szóhasználatban hisznek... Szakadatlanul küzdeni kell e fogalomnak a kényszerre, az erőszakra való leszükitése ellen.”²⁹ A marxi-lenini proletárdiktatúra-elmélet a legszorosabban összefügg a klasszikusok forradalomelméletével.

Ezek alapján nem csodálható, ha a burzsoá apologetika teoretikusai a fennálló szocializmus kritikájában a marxi-lenini forradalomelmélet eliminálására is törekszenek.

Hallgassuk meg Brzezinskit az USA elnökének tanácsadóját, a neves „marxológust”: „Az iparosítás európai tapasztalata cáfolja a kapitalista társadalmak egyenlőtlen fejlődéséről szóló lenini tétele, amely szerint a kapitalizmusban fokozódnak a kiváltságosok és a kiváltsággal nem rendelkezők közti ellentmondások.”³⁰ Most nem térünk ki a marxizmus „egyenlőtlen fejlődés”-elméletére, csak azt említjük meg, hogy a tőkés társadalomban az osztályérdekek polarizálódása ma éppoly valóságos tendencia, mint a klasszikus kapitalizmus idején, és ennek megfelelően az ellentmondások nemhogy oldódnának, de egyre inkább elmélyülnek. A kapitalizmus a monopolista korszakba lépéssel már nem a kezdet végét, hanem a vég kezdetét éli.

J. Habermas is a konvergencia-elmélet egy válfajával lép elő. Mivel rádöbben arra, hogy a polgári struktúrán belül a kritikai elmélet önmagában képtelen konstituálni a forradalmi cselekvést, magát a történelmet fosztja meg belső dialektikájától.

Habermas írásai a polgári elmélet szocialis-dimenzióvesztésének mintadarabjai; — Marcuse szavaival — „tudatos távolságtartás, sőt opposíció az elnyomó valósággal szemben...,”

Habermas értékelése így hangzik: „Az érdekek pluralizmusa, kielégíthetőségük belátható lehetősége miatt tompíthatja az egymással versengő szükségletek antagonizmusát. A globális méretű önmegsemmisítés katonai potenciálja olyan kockázatot idézett elő, hogy ennek totalitásán a divergáló érdekeket relativizálni lehet.”³¹

Végül megint Rostowhoz fordulunk, aki éles szakadást vél felfedezni a marxizmus elmélete és gyakorlata között:

„Marxnak a történelmi sorrendről vallott nézetével, azzal az elmélettel, hogy az érett kapitalista társadalmaknak elkerülhetetlenül át kell menniük szocializmusba, valójában felhagytak, és előnyben részesítették a leninista formulát.”

Hogy mi is ez a „lenini formula”, arról így ír: „...Lenin úgy döntött, hogy az uralmat továbbra is rendőrállami diktatúra alapján gyakorolja... Ami ebből kialakult, az nem gazdasági determinizmuson, hanem hatalmi és politikai determinizmuson alapuló modern államszervezet.”³²

Természetesen fenti idézetekről — Hegellel szólva — ugyancsak elmondható, hogy a „fegyverek nem mások, mint amik maguk a harcosok”. Ha Rostow a fennálló szocialista társadalmakról majd azt mondja, hogy azok „a hagyományos társadalomból a modern társadalomba való átmenet betegségei”, (modern társadalom alatt egy megreformált állammonopol kapitalizmust értve) természetes, hogy társadalmak forradalmi ideológiáját, — megnemértéssel és rágalommal — radikálisan dehonosztálnia kell.

A marxizmus klasszikusai a kommunizmust mint „élő mozgalmat” fogták fel,

„ami a mai állapotot megszünteti”. Az elméleti és gyakorlati probléma mindenképp abban áll, hogy mi ennek az „élő mozgalomnak” a tartalma, úgyhogy röviden erre térünk most ki.

Marx a Gothai program kritikájában, illetve a polgárháborúk Franciaországban stb. c. munkákban kifejtettekkel egyezően exponálja e problémát az 1844-es Ruqepolémiában. „Minden forradalom megdönti a régi hatalmat, ennyiben politikai. Megszünteti a régi társadalmat; ennyiben szociális” Majd „A forradalom egyáltalában — a fennálló hatalom megdöntése és a régi viszonyok megszüntetése — politikai aktus. Forradalom nélkül azonban a szocializmus nem valósulhat meg. Szüksége van erre a politikai aktusra, amennyiben szüksége van a szétzúzásra és a megsemmisítésre. Ahol azonban szervező tevékenysége kezdődik, ahol öncélja, lelke előtérbe lép, ott a szocializmus ledobja a politikai burkot.”³⁴

Ami mégis ennek az 1844-es szövegrészletnek a fogyatékosága, az a kor sajátos-
ságaiból adódik.

Marx 1844-ben, a szocialista forradalom elméleti anticipálásakor a jelen társadalmi mozgásaiból indulhatott ki; mintaképpül a klasszikus polgári forradalom és a nyugat-európai polgári fejlődés szolgált. A klasszikus polgári forradalom történetilegtartalmilag helyesen a társadalmi-termelési viszonyok megváltozását, mint tény, alapként, kiindulópontként „tudta”. E forradalom egy már kifejlődött állapotot deklarál, és vonja le a következményeit „hivatalos formában”. Ugyanakkor Marx joggal gondol arra, hogy a kapitalista rendszer megdöntése a gazdaságilag legfejlettebb országokban kerül napirendre, ott, ahol e rendszer szétrobbantásának előfeltételei leghamarabb és minél teljesebben kifejlődnek. (E nézetében osztozott Engels is; elég ha a Munkásosztály helyzete Angliában c. munka fejtegetéseire utalunk).

Így a szocialista forradalom politikai aktusát — a polgári forradalommal analóg módon — mint par excellence politikai aktust tételezte; mint a szétzúzás, a megsemmisítés mozzanatát.

1848 után, és főleg a 60-as, 70-es években válik világossá, hogy a kapitalizmusról a szocializmusra való átmenet egy sajátos közvetítő szférát feltételez, a proletáriátus diktatúráját, amely azonban nem értelmezhető a „politikai aktus” korábbi tartalmaival.

Marxnál és konkrét formában majd Leninnél a proletárdiktatúrának három, egymást kölcsönösen feltételező megközelítési módja figyelhető meg; a proletárdiktatúra, mint az átmeneti időszak politikai formája; másrészt, mint államiság; harmadrészt pedig mint valójában létező társadalmi környezet, társadalmi mező. A szocialista forradalom ugyanis, mástípusú, mint a polgári forradalom. Nem a már kialakultat, hanem a kialakítandót tételezi; a politikai forradalom nem záróakkordja, hanem nyitánya a társadalmi forradalomnak. Ezek alapján is látható, hogy Marcusénak az értékelése hamis:

„A klasszikus marxi elmélet a kapitalizmusról a szocializmusra való átmenetet politikai forradalomnak tekinti: a proletáriátus szétzúzza a kapitalizmus politikai apparátusát, de megtartja a technikai apparátust és ezt szocializálja.”³³

A proletárdiktatúra, mint társadalmi realitás, a társadalom anyagi-elsajátítási viszonyai korlátozottságának kifejezője, de e korlátozottság megszüntetésének emeltyűje is egyben. Például a szocialista forradalom egyik alapvető célkitűzése a tulajdonnak mint magántulajdonnak a megszüntetése; a termelőnek a termelés objektív feltételeitől való elszakításának felszámolása. A termelőnek a termelési eszközökkel való közvetlen egyesítése a szubjektív és objektív termelőerők korlátozottsága folytán magát a termelést veszélyeztetné, a társadalom szocialista átalakítását kérdőjeleznémeg. Az átmenet időszakában több tulajdonforma együttélése figyelhető meg, a leg-

progresszívebb formák (állami, szövetkezeti-csoport és személyi tulajdon) fokozódó dominanciájával. Ebben a folyamatban a gazdasági szféra tényezői között a politika szférája közvetít. Talán elég itt arra utalnunk, hogy az állami tulajdonnak az egyének állampolgárságuk alapján, tehát politikai-evont minőségük alapján résztulajdonosai; hogy a gazdasági élet demokráciáját a politikai szféra demokratizmusa alapozza meg, stb.

Elméletileg tehát az a megjegyzés adódik, hogy a forradalom politikai aspektusa és a társadalmi átalakulás folyamata igen szorosan egybefonódnak.

Konkrét történeti és gazdasági körülmények, valamint társadalmi feltételek következtében a végső céllal, tartalommal nem-adekvát társadalmi formák a folyamat egyes stációinak adekvát formái egyben.

Lukács Gy. helyesen jegyzi meg, hogy „minden kérdés csak a válaszhoz vezető megfogalmazása révén válik igazán kérdéssé.” Tagadhatatlan, hogy a „kérdés” ontológiai alapjai a társadalom gazdasági struktúrájában létszerűen adva vannak. Egy új társadalmi struktúra felépítése a társadalom gazdasági struktúrájának átalakítását feltételezi. De a kérdésnek a válaszhoz vezető megfogalmazása nem a gazdasági szférában történik meg, hanem abban a szférában, amely a társadalomra mint totalitásra irányul.

Mindennek történeti szükségszerűségét az támasztja alá, hogy egy társadalmi szférának mozgásba kell hoznia a jelenségvilágot, mert csak az embernek egyre kiszélesedő társadalmi tevékenysége révén közelíthető meg a társadalmi-gazdasági lényeg objektív előrehaladása. Ez a szféra szükségképpen a politikai szférája, mert a fentiek miatt csak ebben a szférában tételezhetők a társadalom átalakításához elengedhetetlen mozgási formák, biztosíthatók az ehhez szükséges társadalmi feltételek.

A gazdasági-társadalmi struktúra újminőségű struktúrakénti kifejlődéséhez elengedhetetlen a proletariátus diktatúrája, mint a társadalomnak a politikai szférából kiinduló totális elsajátítása. Természetesen a kommunista társadalom kifejlődésének döntően gazdasági alapjai vannak, „a gazdaságon kívüli változások is végső soron gazdaságilag determináltak”, de a fejlődés első szakaszában a gazdasági kérdések ugyanúgy a politika szférájában „fogalmazódnak meg”, mint ahogy a felső szakaszban a „gazdaságossági szempont” sem marad a gazdaság szférájának immanens kérdése, mivel egyre több nem-gazdasági vonatkozást szív magába.³⁵

A gazdaságnak és a politikának ezt a dinamikus összefüggését a marxizmus klasszikusai mindig centrális problémának tekintették. Az első proletárállam értékelésénél Marx tömören tapint rá a lényegre: „A Kommün az a végre felfedezett politikai forma, amelyben a munka gazdasági felszabadítása lehetővé vált.”³⁶ De Lenin is számtalanszor utal a kérdés fontosságára.³⁷ Lenin klasszikus tisztaságában exponálja a problémát Trockij és Bucharin elleni polémijában, ugyanakkor gyönyörű példáját adja a konkrét társadalmi problémák dialektikus, tehát egyedül helyes megküzelítésének.” (Trockij és Bucharin) azt vetik a szememre, hogy »felcserélem« a kérdést, vagy hogy »politikai szempontból« nyúlok a kérdéshez, ők meg »gazdasági szempontból« nyúlnak hozzá.” Miután elutasítja vitapartneri elvont szofizmusát, így összegez: „A politikai módszer azt jelenti; ha helytelenül nyúlunk hozzá a szakszervezetek kérdéséhez, az a szovjethatalom, a proletárdiktatúra vesztét okozza.”³⁷ Problémánk szempontjából helyesen összegez Ágh A., amikor ezt írja: „A politikai átalakulás, mint negatív társadalmisítás szükséges és elegendő alap, de csak alap, melyre az ösztársadalmiság forradalmának kell épülnie.”³⁸ Fentiek alapján az is látható, hogy a kommunizmus kiteljesedő építése folyamatában a politika szférája már nem a burzsoá társadalom „citoyen — birodalma”, nem a társadalom mindennapi anyagi lététől eszményi függetlenségben lebegő illuzórikus lét. Az uralkodó osz-

tálya szerveződött proletariátus sajátlagos létét és ennek általános-képzetes formáját, mint államiságot is, anyagi-konkrét létének (a történeti-gazdasági lényeg mozgásával egyre adekvátabb formában) nap mint nap egyre tartalmasabb reprodukálásával alakítja egyre gazdagabbá. Az állam, mint félállam szocializmusbeli valóságát éppen az a mozgás alapozza meg, amelyben egyre inkább mint társadalmi létezőmód jelenik meg a társadalmi egyének létezőmódja, mint az egyéniség kifejlődésének esz-köze, de terepe is egyben

Az állami feladatként megjelenő társadalmi törekvések nem par excellence politikai törekvések, mivel a társadalom politikaiként, de ugyanakkor a politika társadalmiként van tételezve. A társadalom mind magasabb szinten való reprodukálását az teszi lehetővé, hogy az egyén szellemi-érzelmi gazdasága mint tárgyi (tehát közvetlen-társadalmi módon elsajátítható) gazdagság jelenik meg; mint a gazdasági a politikai, a kulturális stb. önmagában elvont és ezért elégtelen mozzanatok kimunkálása és elsajátítása. Éppen ezért, csakis amennyiben a közösség mint társadalmi (a fentiek értelmében) erősödik, annyiban bomlik fel a közösség mint politikai.

(A proletárdiktatúra pl. a közéletiséget, mint magas szintű nembeli értéket, csupán elvont — egyoldalúan, mint a közéleti aktivitás politikai értékét ragadja meg és tételezi állami szükségletként. Ugyanakkor azonban az előbbi mint társadalmi szükségletet ragadja meg az elvonatkoztatáson belül; és a közéleti aktivitás kiteljesedése egyben feloldódására is vezet.) A kommunizmus első szakasza tehát politikai természetű, és ennyiben nem-kommunizmus. Ugyanakkor viszont, — és itt megintcsak ez a túlsúlyos és a kérdést eldöntő mozzanat — a proletárdiktatúra: kommunizmus, politikai oldaláról megragadva.

Ebben a tézisben foglalhatók össze azok a gondolatilag rendkívül gazdag marxi fejtegetések, amelyek a nem saját alapú fejlődés és a minőségileg új társadalom kifejlése ellentmondásaként fogalmazhatóak meg.

A történelmi tények azt mutatják, hogy megkezdődött az a folyamat, amelynek során a társadalom levetkőzi a mineműségével inadekvát formákat, hogy egyre inkább előtérbe kerülnek azok az elsajátítási és érintkezési formák, melyek a legprogresszívebbek, amelyek leginkább lehetővé teszik a termelési-társadalmi feltételeknek az egyén számára közvetlen-társadalmi módon való elsajátítását.

A szocialista társadalom ezt a „kérdést” már születésekor felteszi, de „megválaszolását” csak az elidegenült formák visszavételével kezdheti. Fentiek bizonyították, hogy ez a visszavétel éppen egy elidegenülési tendenciákkal terhes közvetítő szféra segítségével kell hogy megkezdődjék.

A szocialista forradalom a Heller, Marcuse, Fromm stb. által megkövetelt radikálisan új struktúrát valóban nem képes egycsapásra realizálni, de igenis képes ennek elengedhetetlen feltételeit biztosítani; — képes „annak a formának a megteremtésére, amelyben az ellentmondások mozoghatnak, amelyben az ellentmondás meg is valósul és éppúgy meg is oldódik.”²⁹

JEGYZETEK

- ¹ MEM 19 k. Bp. 1969. 26. l.
- ² Id. m. 18. l.
- ^{2/} Vö.: Lukács Gy.: Az esztétikum sajátossága I. Bp. 1975. 596. skk.
- ³ Lenin Művei 33. k. Bp. 1953. 499—500. l.
- ⁴ Vö.: Ancsel É.: A szabadság dilemmái. Bp. 1972.
- ⁵ Lukács Gy.: A társadalmi lét ontológiájáról II. k. Bp. 1976. 92. l.
- ^{5/} L. Ö. M. 41. 351—352. l.
- ⁶ Rostow: A gazdasági növekedés szakaszai — Nem kommunista kiáltvány.
In.: Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény.
II. k. Tankönyvkiadó 1964. 205—206. l.
- ⁷ Vö.: Lukács Gy.: Id. m. II. k. (Eszmei mozzanat és ideológia) 337. l.
- ⁸ Marx: A demokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége. Bp. 1969. 90—91. l.
- ⁹ Rostow: Id. m. 207. l.
- ¹⁰ H. Marcuse: Az egydimenziós ember. É. n. 26. ill. 73. l.
- ¹¹ Marcuse: Id. m. 51. l.
- ¹² Vö.: Ancsel É.: A megrendült öntudat mitoszai. Bp. 1974.
- ¹³ Marx—Engels: A német ideológia. MEM. 3. k. 362. l.
- ¹⁴ Lukács Gy.: Id. m. II. k. 518. l.
- ¹⁵ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/II. Bp. 1972. 23. l.
- ¹⁶ Marx: Id. m. MEM 46/I. Bp. 1972. 76. l.
- ¹⁷ Lenin Ö. M.: 42. k. Bp. 1974. 271. l.
- ¹⁸ Vö.: Heller Á.: Elmélet és gyakorlat az emberi szükségletek szempontjából. Új írás. 1974/4. sz.
- ^{18//} L. Ö. M. 36. 159, 160. l.
- ¹⁹ Lukács Gy.: Id. m. 478, 480. l.
- ²⁰ Heller Á.: Id. m.
- ²¹ Lukács Gy.: Történelem és osztálytudat Bp. 1971. 708. l.
- ²² Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. MEM 1. k. Bp. 1957. 384. l.
- ²⁴ H. Marcuse: Id. m. 66. l.
- ²⁵ H. Marcuse: Id. m. 67, 68. l.
- ²⁶ Idézi J. Borgosz: Marcuse és a harmadik erő filozófiája. Bp. 1974. 183. l.
- ^{26//} Vö.: Heller Á. Id. m.
- ²⁷ Vö.: Lenin Ö. M. 33. k. Bp. 1965. 24. l.
- ²⁸ Marcuse: Id. m. 247—248. l.
- ²⁹ Kiss A.: A proletárdiktatúra időszerűsége. OM Tájékoztató 1976/5. sz. 98. l.
- ³⁰ BRZEZINSKI: A megosztottság alternatívája. É. n. 88. l.
- ³¹ J. Habermas: A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Bp. 1971. 336. l.
- ³² Rostow: Id. m. 208. l.
- ³³ Marcuse: Id. m. 49—50. l.
- ³⁴ Marx: Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez. MEM 1. k. Bp. 1957. 408. l.
- ³⁵ Vö.: Lukács Gy.: Id. m. I. k. 337. l, illetve Marx: A tőke. 3. k. Bp. 1967. 786. l.
- ³⁶ Vö.: MEM 17. k. Bp. 1968. 544. l.
- ³⁷ Vö.: Állam és forradalom. LÖM 33. k. 86. l. stb.
- ^{37//} L. Ö. M. 42. 271. skk.
- ³⁸ Ágh A.: Az elsajátítás formáinak dialektikája a TTF perspektívájában. Magyar Filozófiai Szemle 1972/5—6. sz.
- ³⁹ Marx: A tőke 1. k. Id. k. 104. o.-nak a parafrázisa.

ON THE DIALECTICS OF REVOLUTION

by Ferenc Simon

Summary

The relation of theory and practice is considered in order to understand and give a positive answer on the ways of questionings in bourgeois apologetics. He finds that the effective action of a subject of the society is unimaginable without a theory, or ideology adequate for him.

After the analysis of the ontological status of ideology the important problem arises whether creating a material and intellectual culture of an other kind exceeding the boundaries of the system comes to being as a necessity regarding its objective state for a special class of the society.

Marx points out the possibility of solving the contrast between «old» and «new» with the help of his economical analyses; he proves that in the course of social revolution the active transforming work of the revolutionary class realizes the development of revolutionarily new tendencies dormant in the old system and teleologically presumed in the ideology of the rising class. In contrast with bourgeois authors, considering the individual as a class-individual, it is pointed out that individual activity — during the course of its realization — enlightens what is supposed in ideology, the same way as ideology uncovers the class nature of individual activity.

It is emphasized that radical revolution, the necessary form of manifestation of which is the dictatorship of the proletariat is the only movement which is able to span over the abyss between present and its future and to create the conditions where contradictions may find the form of their solving. The special role and functions of the political sphere, the necessity of negative socialization in the course of positive liberating movement are given great emphasis.

Ференц Шимон

К ДИАЛЕКТИКЕ РЕВОЛЮЦИИ

Резюме

Для того, чтобы понять и правильно ответить на вопросы, выдвинутые буржуазной апологетикой, в настоящей работе рассматривается проблема взаимосвязи теории и практики. Автор настоящей работы считает, что эффективное действие общественного субъекта невозможно представить без адекватной теории и идеологии.

После анализа онтологического статуса идеологии возникает немаловажная проблема, необходимо ли для объективного существования определённого класса общества создание материальной и духовной культуры другого типа, выходящей за рамки данного общества.

Маркс на основе своих анализов по политэкономии указывает на возможности ликвидации противоречий между «старым» и «новым»; Марксом было доказано, что в процессе общественной революции активная, преобразующая роль революционного класса осуществляет развитие новых революционных тенденций, имеющих в старом общественном строе и телеологически сформулированных в идеологии выдвигающегося класса.

Пolemизируя с различными буржуазными философиями и рассматривая субъект как общественную личность, автор настоящей работы указывает на то, что личный поступок в ходе своего осуществления так же освещает предполагаемое в идеологии, как и идеология указывает на классовую сущность личного поступка.

В работе указывается на то, что радикальная революция, необходимым проявлением которой является диктатура пролетариата, есть единственное общественное движение, способное преодолеть разрыв между прошлым и настоящим и создать условия, при которых исчезают противоречия. В работе подчёркивается особая роль и функции политической сферы, необходимость отрицательного обобществления в положительном процессе освобождения

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Balogh Tibor</i> : Adalék a pszichikus egyensúlyi séma és a szociális normák közötti reláció természetéhez	3
<i>Csejtei Dezső</i> : Az „élet” fogalmának jelentésváltozásai Ortega y Gasset bölcseletében	17
<i>Dékány András</i> : A képzet fenomenológiai pszichológiájának gondolata Jan-Paul Sartre <i>L'Imagination</i> c. művében	35
<i>Nagyné dr. Krajkó Erzsébet</i> : A kémiai mozgásforma anyagi hordózoinak rendszerezése	45
<i>Simon Ferenc</i> : A forradalom dialektikájához	55

CONTENTS

<i>Tibor Balogh</i> : Considérations sur la nature de la relation entre le schéma de l'équilibre et les normes sociales	3
<i>Dezső Csejtei</i> : The shanges of meaning of the concept of „life” in the philosophy of Ortega y Gasset	17
<i>András Dékány</i> : L'idée de la représentation selon la psychologie phénoménologique dans <i>L'Imagination</i> de Jean-Paul Sartre	35
<i>Nagy, Elizabeth Krajkó</i> : Systematization of the material carriers of the chemical form of motion	45
<i>Ferenc Simon</i> : On the dialectics of revolution	55

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Тидор Валог</i> : Материал к характеру реляций, существующих между схемой психологического равновесия и социальными нормами	3
<i>Деже Чейтеи</i> : Понятие „жизни” и изменение его значения в философии Ортега и Гассет	17
<i>Андраш Декань</i> : Мысль о феноменологической психологии представления в произведении Жана-Поля Сартра „Имажинасьон”	35
<i>Надьне Ержебет Крайко</i> : Систематизация материальных носителей химической формы движения	45
<i>Ференц Щимон</i> : К диалектике революции	55

